Ph. Pr. 1048c.
(vol. I)
Ph. pr. 1048 c-1
Salat

<36623513340017

<36623513340017

Bayer. Staatsbibliothek

Philos. mor. in genere. 1617.

R

Darstellung

der

Moralphilosophie.

Mit

besonderer Hinsicht auf den Gang der höheren Bildung.

Von

Dr. J. Salat,

königlich - bayerischem Rath' und Professor.

Erster Band.

Zweyte, ganz von Neuem ausgearbeitete Auflage.

Landshut,

bey Joseph Thomann.

1813.

Nunquam sic contra virtutes conjurabitur, ut non philosophiae nomen venerabile et sacrum maneat.

Seneca.

O vitae philosophia dux, tu magistra morum, tu indagatrix virtutum, tu expultrix vitiorum, tu urbes condidisti . .

Cicero.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede

zur ersten Auflage.

Zunächst für seine Zuhörer, konnte der Verf. dem Titel dieser Schrift beysetzen. Er liefs es weg, um nicht etwa den Gedanken zu veranlassen: diese Schrift sey **nur** zu den öffentlichen Vorlesungen bestimmt.

Es ward selbige auch dem „gebildetern Manne" zugedacht. Denn eben dieser bedarf ja der weitern Ausführung, der besondern Erklärung u. dgl. nicht mehr: wohl aber sieht

er, der wahrhaft Gebildete, seine „Kultur“ auch von der wissenschaftlichen Seite nicht als geschlossen an. Irgend ein Gradunterschied, der sich im Aeuſseren oder Besondern gründet, hebt die Einheit nicht auf, welche durch die Art oder das Wesen gesetzt ist. So umschlingt Alle, die den Geist ächter Bildung besitzen, das Eine groſse Band der Menschheit. —

Wem etwa sonst die gewählte Aufschrift, aus irgend einer Ursache, miſsfällt; der setze dafür: Versuch einer neuen Darstellung der Moralphilosophie. Die völligere Ergründung sowohl als die nähere Bestimmung ist ja Aufgabe einer wissenschaftlichen Darstellung.

Die „Moralphilosophie“ setzt, in der bekannten Ordnung der Studien, die „Logik und Metaphysik“ nebst der Psychologie voraus. Von Mehrerem, was in dieser Ordnung zur Philosophie als Wissenschaft gehört, darf also hier keine Rede mehr seyn. Aber das Objekt aller Philosophie muſs, vermöge eines solchen Fortgangs, sich völliger dar-

stellen. — Der Verf. strebte, nachdem er als öffentlicher Lehrer die Moralphilosophie mehr als Einmal vorgetragen hatte, nur das Wichtigere und Interessantere in diese Schrift aufzunehmen. Und wenn einige Punkte etwas mehr, als andere, erörtert oder ausgeführt sind; so rührt diefs von dem gegenwärtigen Bedürfnisse der Wissenschaft her. Der Verf. folgte jedesmal seiner Ansicht und Ueberzeugung.

Ob er auf den gegebenen Zustand der Philosophie als Wissenschaft hin und wieder auch einen kritischen Blick werfen, also da und dort, wenigstens in den Anmerkungen, auch eine sprechende Aeufserung des Tages anführen sollte? — Allerdings, dachte er, nach ernstlicher Ueberlegung; denn 1) soll die Wissenschaft fortschreiten, so mufs sie auf dem Punkte, wo sie eben sich befindet, aufgefafst werden; und 2) da eine halbwahre, aber glänzende, Behauptung irgend Einen, dem noch die umfassendere, tiefere und schärfere Kenntnifs gebricht, leicht überraschen und zu weit führen kann: so kommt es nun darauf an, dafs man a) das Wahre zuvörderst selbst

hervorziehe, und dann b) das Falsche oder Irrige muthig enthülle.

Die Wissenschaft ist um der Wahrheit willen: dadurch ist sie verknüpft mit dem Höchsten der Menschheit!

Landshut, im August
1809.

Der Verfasser.

Vorrede
zur zweyten Auflage.

Im Nov. 1812 war die erste Auflage vergriffen. Die zweyte konnte daher leicht zur Ostermesse 1813 erscheinen, wenn der Verf. seinen Versuch bloſs hin und wieder „vermehren und verbessern" wollte. Allein er nahm eine ganz neue Ausarbeitung vor, bestimmt durch die Wichtigkeit des Gegenstandes, und zugleich ermuntert durch das Bewuſstseyn des Strebens, seine Ansicht stets zu vervollkommnen.

So befolgte er zugleich seinen Grundsatz, daſs Keiner, der jemals philosophirt hat, seine Ansicht der Philosophie entweder als vollendet betrachten oder gänzlich aufgeben könne. Und sein Bestreben ging allerdings auf die „Sprache" sowohl als die „Sache", um dieser willen.

Auch fand sich der Verf. durch die Urtheile, welche in unsern Lit. Zeit. über diesen Vers. gefällt worden sind, so geneigt als verbunden, auf die Erinnerungen und Wünsche

seiner Mitarbeiter im Gebiete der Philosophie jede mögliche Rücksicht zu nehmen. Denn die Stimme eines würdigen Recensenten ist eine neue Mittheilung, eine Erwiederuug. Und jedes weitere Bestreben wirkt, wenn es nicht miſslang, um so mehr zum Behufe des Einen, was auch im Kreise der Wissenschaft den Menschen mit dem Menschen verknüpft.

Aber ein Lehrbuch in der bekannten, aphoristischen Form sollte hier nicht gegeben werden. Denn an den Gymnasien in Bayern hört, nach der gegenwärtigen Einrichtung, der Schüler nicht nur eine Propädeutik der Philosophie überhaupt, sondern auch bereits einen Vortrag über die verschiedenen Zweige derselben. Jünglingen, die so vorbereitet sind, darf man ohne Zweifel etwas Mehr zumuthen: solche mögen vermittelst einer umfassendern und freyern Darstellung tiefer in das Heiligthum der Wissenschaft, die sich von dem Leben nicht trennt, eingeführt werden. — Am Stoffe zur Erläuterung und Erweiterung in den Vorlesungen oder dem Vortrage kann es gleichwohl, bey einem solchen Gegenstande, keineswegs fehlen. Wer weiſs nicht, daſs und wie in der alten, klassischen Welt die ethische Seite der Philosophie vordrang? Sey es, daſs hiebey eine Beschränktheit sich einfand, bey Sokrates sowohl als in der späteren Stoa: so ist doch nicht minder unläugbar,

dafs zu eben der Zeit, wo die Kultur ihre schönsten Blüthen trieb, und so manche edle Frucht im Kreise des Lebens hervorbrachte, das Sittliche zugleich im Felde des wissenschaftlichen Denkens hervorstach.

Meinen Zuhörern wünschte ich auf solche Art zugleich ein Handbuch zu verschaffen, das ihnen auch in der Folge, als gebildetern Männern, noch brauchbar und nützlich seyn könnte. Denn wie geistlos, wie entblöfst von Seite des Talents, ja wie entfremdet selbst vom „Geiste der Wahrheit und Tugend" müfste wohl der junge Mann seyn, welchem ein Handbuch dieser Art, über einen so wichtigen und weitgreifenden Gegenstand, nicht willkommen wäre!

Wenn diese Schrift auch dem gebildetern Manne („wefs Standes" dann auch Jemand seyn mag) zugedacht wird; so ist es, weil der Verf. bey jedem weitern Nachdenken von der Grundansicht oder dem Grundsatze nicht abgehen kann: „Jeder wahrhaft Gebildete strebet auch zur höhern wissenschaftlichen Bildung noch fort; und: auch in Absicht der Form, die man etwa „Spekulation" heifst, findet da zwischen dem Gelehrten und dem — „studirten" — Geschäftsmanne nur ein Gradunterschied Statt." Ja wer, ein sonst nicht Undenkender (Ungebildeter), der

Philosophie als Wissenschaft völlig entsagen würde: der gäbe sich hin entweder 1. der blofsen, rohen oder feinen, Empirie und, was sich damit in gewissem Mafse und bis zu einem gewissen Zeitpunkte wohl verträgt, der baaren Liederlichkeit, Bestechlichkeit u. s. f., oder 2. der frömmelnden Phantastik, die (von der ächten Frömmigkeit wohl zu unterscheiden!) sich zu einem geisttödtenden Mechanismus gestaltet, und mittelbar, erst negativ und dann selbst positiv, dem Zwecke der Menschheit Eintrag thut. — Und das Nämliche gilt, wie bekannt, auch von dem sogenannten Gelehrten, welcher, dem Allgemeinen, was Gegenstand der Philosophie ist, entsagend, sein Besonderes (und was damit sich verbindet!) „kultiviren" will.

Wie nun diese Schrift zum Handbuche bestimmt ward, so mufste auch Klarheit und Deutlichkeit eine besondere Aufgabe des Verf. seyn. Aber Tiefe und Reichhaltigkeit war immer das Erste, wornach er strebte. Auch die „Anmerkungen" haben diesen Zweck: es sollte dadurch Stoff zum weitern Nachdenken und hiemit zur völligern Erkenntnifs der Wahrheit gegeben werden. Dazu kann, denke ich, insbesondere die „kritische Vergleichung" trefflich dienen.

Wenn Eines und das Andere, das vorzüglich *wichtig* schien, wieder vorkommt; so ist *es*, wie ich hoffe, von einer neuen Seite erfaſst, oder gegen eine Täuschung, die mächtiger eingriff, behauptet.

Und was die Art der Auszeichnung, welche der Verf. auch in dieser Ausarbeitung da und dort angebracht hat, betrifft: so schien ihm dieselbe zum *Zwecke* einer wissenschaftlichen Schrift, im Unterschiede von der praktischen, geschichtlichen u. s. w., allerdings passend. Seine Versuche im Gebiete der angewandten Philosophie, besonders jene über die „Aufklärung, Kultur und Verbesserung", zeigen ja wohl, daſs ihm auch eine andere Weise keineswegs fremd sey. Auch mag eine kurze Abhandlung im Gebiete der wissenschaftlichen Philosophie diese Auszeichnung eben nicht fodern. Darum findet sich dieselbe nicht in den Aufsätzen, welche der Verf. schon vor 15 bis 18 Jahren in die berühmtesten wissenschaftlichen Journale jener Zeit einrücken lieſs. Jedoch, auch über diese (oder sonst eine) Weise soll mir jeder Wink zum Bessern willkommen seyn. Denn in jeder Gestalt soll das Wort der Sache dienen. Nur das Urtheil ohne jeden Beleg oder Beweis kann wohl Keinem angenehm seyn, der, entfernt von dem Wahne der „Vollendung" oder „Beschlossenheit", noch immer

und in jeder Hinsicht lernen möchte. Denn wohl giebt es ein Lernen, das mit dem „Selbstdenken“ vereinbar ist, ja sich damit freundlich verbindet. —

Jedoch wir kehren zur Sache, nach unserer Ansicht, zurück. Wenn die Philosophie von der ächten, höheren Bildung der Menschheit überall nicht trennbar ist; so kann irgend eine neue Darstellung im Gebiete derselben Nichts vorbringen, was irgend einem wahrhaft Gebildeten ganz fremd wäre. Nur die weitere Ergründung etc. kann sich da noch einfinden. Erfassen wir nun die Philosophie aus diesem Gesichtspunkte, dann führt sie uns in die schönsten Zeiten der Menschheit zurück. Dann ist unser Auge immer zuerst auf den Geist oder die Sache, im höchsten Sinne des Worts, hingerichtet. Aber die Form und hiemit die Systematik kann bey dieser Ansicht keineswegs leiden, da uns im Weisen als Ideal die „vollendete (absolute) Einheit des Wesens und der Form“ stets vorleuchtet. Und auch so gelte jener Zusatz auf dem Titelblatte: Mit besonderer Hinsicht auf den Gang der höheren Bildung!

Landshut, im Julius 1813.

Der Verf.

I n h a l t.

Einleitung. Von dem Verhältnisse der Moralphilosophie zur Philosophie und zu andern Zweigen derselben. — Eintheilung.

		Seite:
§. 1.	Die zwey Hauptbestandtheile der Philosphie	1
§. 2.	Ob die die Philosophie Wissenschaftf des Göttlichen etc. sey	2
§. 3.	Oder — Vernunftwissensehaft . .	6
§. 4.	Wie eigentlich die Vernunfterkenntnifs eintrete. — Die höhere Ordnung . .	11
§. 5.	Die zwey höheren oder tieferen Gründe der Philosophie als Wissenschaft . .	20
§. 6.	Idee und Begriff, mit Rücksicht auf diese Grundlagen der Philosophie . . .	33
§. 7.	Wie die Moralphilosophie sich unterscheide von der Philosophie. — Wissenschaftliche und praktische Moral. (Nicht: „praktische Philosophie")	49
§. 8.	Wie sich die Moralphilosophie zu andern Zweigen der Philos. und besonders zur Religionsphilosophie verhalte . .	71
§. 9.	Die Moralphilosophie zerfällt in zwey Theile	95

Erster Theil:

das Sittliche an sich betrachtet.

Erster Abschnitt:

von der sittlichen Anlage.

		Seite:
§. 10.	Die menschlichen Anlagen . . .	108
§. 11.	Die Eine höhere Anlage . . .	114
§. 12.	Die Anlage zur Sittlichkeit . . .	118
§. 13.	Der erste Bestandtheil der sittlichen Anlage: die Vernunft	122
§. 14.	Der zweyte Bestandtheil der sittlichen Anlage: die Freyheit	129
§. 15.	Wie sich die sittliche Anlage zur verständigen (intellektuellen) und ästhetischen verhalte. — Giebt es „moralische Genie's“?	144
§. 16.	Wie mit der sittlichen Anlage die Würde (der Adel) und die Bestimmung des Menschen zusammenhänge	158
§. 17.	Wie sich die Lehre von der sittlichen Anlage mit jener von dem Abfalle der Menschheit vertrage. — Was ist die „Unschuld“?	166

Zweyter Abschnitt:

von dem sittlichen Gesetze.

§. 17.	Unter welcher Bedingung die sittliche Anlage sich zuerst entwickle . . .	177
§. 18.	Die Vernunft entwickelt sich zum Gewissen	180

Seite:

§. 19. Die Freyheit entwickelt sich zum Willen . 188

§. 20. Was demnach das Gesetz der Sittlichkeit sey. — Ist der Mensch „sein eigener Gesetzgeber"? 195

Dritter Abschnitt:

von der sittlichen Triebfeder.

§. 21. Wie die sittliche Triebfeder von dem Gesetze der Sittlichkeit ausgehe. — Unterschied zwischen Trieb und Triebfeder . 221

§. 22. Die objektive und subjektive Seite der sittlichen Triebfeder: Beweggrund und Bestimmungsgrund. — Das mystische und stoische Extrem 231

§. 24. Ob die sittliche Triebfeder, als Bestimmungsgrund erfaſst, Achtung oder Liebe zu nennen sey? — Eine „kritische" und eine idealistische Einseitigkeit . . 239

§. 25. Wie in der sittlichen Triebfeder das Gefühl und die Absicht zusammentreffen. — Von dem letzten Zweck' und höchsten Gute des Menschen : 252

§. 26. Wie mit der sittlichen Triebfeder die Sittlichkeit zusammenhänge. — Vernunft uud Freyheit im Subjekte als solchem betrachtet; die Würde etc.; Verdienst und Schuld 270

Vierter Abschnitt:

von dem sittlichen Grundsatze.

§. 27. Wie der sittliche Grundsatz entstehe, oder wie er durch die sittliche Triebfeder bestimmt sey. — Unterschied zwischen Gesetz und Satz der Sittlichkeit . . 291

		Seite:
§. 28.	Der wahre und der falsche Grundsatz in Absicht auf das Sittliche. — Würdigung des sogen. formalen Sittenprincips im Vergleiche mit dem religiösen . . .	297
§. 29.	Wie mit dem sittlichen Grundsatze die Zurechnung verbunden sey: Belohnung und Strafe. — Die Glückseligkeitslehre im gültigen Sinne des Worts . . .	319
§. 30.	Ein kritischer Blick auf solche Moralprincipien, die, entstanden auf diesem Wege der Bildung, nicht schlechthin verwerflich sind. — Würdigung zweyer neuen Ansichten: einer ästhetischen und einer pädagogischen	353
§. 31.	Wozu das sittliche Princip eigentlich bestimmt sey. — Wahrer Grundsatz und gute Grundsätze: wie darin die Ansicht mit der Absicht zusammentreffe. — Uebergang zum 2t. Theile.	368

Druckfehler.

S. 134, Z. 3. v. u. lese man Freyheit anst. V.; s. 184, Z. 8 v. o. Nachdenkenden etc.; S. 203, Z. 16 in uns nach G.; S. 207, Z. 2. v. u. Sinnenwelt, und Z. 4. Sinnlichkeit. — Ferner: S. 19, Z. 23 Indiff.; S. 21, Z. 2. v. u. und; S. 31, Z. 17, u. S. 140, Z. 9 dann; S. 36, Z. 16 v. o. glänzende; S. 42, Z. 2. u. S. 106, Z. 4 etwa und etwan; S. 45, Z. 12 Misgriff; S. 182, Z. 9 v. u nicht v. schl.; S. 186, Z. 2 v. o. es nach ist; S. 214, Z. 14 Deutung; S. 240, Z. 7 will; S. 272, Z. 21 Maxime; S. 333, Z. 1 v. u. laeta; S. 347, Z. 6 dafs; und S. 376, Z. 12 Skepticismus.

Leicht mag jeder Theilnehmende noch diesen und jenen kleinen oder wohl kennbaren Druckfehler (auch in der Interpunktion) selbst verbessern. Und auf gleiche Art hebt wohl die Ueberschrift selbst den Fehler, welcher in Absicht eines §. sich vorfindet.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Einleitung.

Von dem Verhältnisse der Moralphilosophie zur Philosophie und zu andern Zweigen derselben. — Eintheilung.

§. 1.

Die zwey Hauptbestandtheile der Philosophie.

Ist die Moralphilosophie ein Zweig der Philosophie, so heiſst sie mit gutem Grunde auch ein Zweig der Metaphysik. Denn in der Metaphysik und Logik besteht die Philosophie: und immer, wo es auch sey, erscheint jene zuerst, wenn die Philosophie in ihrer Vollständigkeit aufgefaſst, und der erste Blick nicht auf die Form, sondern auf den Gegenstand oder die Sache geworfen wird. Wer möchte noch läugnen, daſs der eigentliche Gegenstand der Metaphysik das Uebersinnliche, oder daſs auch das Sittliche (an sich) über dem Sinnlichen ist? — Aber darauf kommt es, in wissenschaftlicher Hinsicht, besonders an, daſs man weder

1) die Logik, wenn auch unter dem Namen „Spekulation" und so etwa gesteigert, an die Stelle der Metaphysik setze, noch

2) diese mit der Physik verschmelze, ist gleich, nach der Aufgabe und dem grofsen Zusammenhange des Ganzen, die eine nicht trennbar von der andern.

Wenn nun die „Ethik" (Moralphilosophie) von der „Physik" nicht blofs dem Grade nach, sondern wesentlich verschieden ist; so müssen wir, um das Verhältnifs der Moralphilosophie zur Philosophie bestimmt auffassen zu können, zuvörderst einige Blicke auf den Grund, von dem alle Philosophie ausgeht, zurückwerfen. Aber so begegnet uns zuerst die (eigentliche) Metaphysik. Ja, die Philosophie mufs überall verkannt werden, wo dieselbe nicht zuerst als Metaphysik aufgefafst, oder diese in eine Art von Formalismus, in ein Gewebe der blofsen, obwohl gesteigerten, Spekulation gesetzt wird. Ob man zur Bezeichnung der Philosophie auf dieser Seite das alte Wort „Metaphysik" oder das neue „Ideologie" gebrauche: daran ist allerdings wenig oder nichts gelegen. Die Sache entscheidet, also: ob man das „Uebersinnliche" wahrhaft annehme, — in demselben nicht ein Hirngespinnst oder eine blofse Negation des Sinnlichen erblicke? Allein um der Sache willen ist dann zu wünschen, dafs auch dem Worte „Metaphysik", so wie nun dasselbe einmal in den Gang unserer höheren Bildung eingeflochten ist, überall die ächte, reine und für jeden wahrhaft Gebildeten annehmliche Bedeutung zukomme. Dadurch soll und kann selbiges eben so ansprechend als erhebend werden. Und dann erst kann auch die Logik den ihr gebührenden Ort erhalten. Denn vermag selbige gleich überall nicht die Sache oder das „Wesen" zu geben: so giebt sie dennoch die nöthige „Form", so gewährt sie Klarheit, Bestimmtheit und Deutlichkeit, eben indem sie den Widerspruch

entfernt, der Unordnung vorbeugt u. s. w. Die „Philosophie als Wissenschaft" ist demnach ohne die Logik unmöglich, darf sie gleich nicht (wie die Logik als solche) blofse oder formale Wissenschaft heifsen. Und so entgehen wir zugleich den Extremen, wovon das eine die Logik auf den Thron der Philosophie setzt, oder sie mit der Metaphysik (theils vermischt, theils) verwechselt, und das andere sie verweiset aus dem Reiche der „eigentlichen Philosophie."

Anmerkungen. 1. Wem das „Uebersinnliche, Höhere, Göttliche" u. s. f. ein leerer Schall ist; oder wem in einem solchen Worte blofs irgend eine Steigerung des Sinnlichen erklingt: der mufs, so lange er in dieser Geistesrichtung beharrt, die Metaphysik als „Chimäre" (gleich der sogenannten Hyperphysik) abweisen. — 2. Die pädagogische Ansicht, welche die Logik vor der Metaphysik aufführt, ist an ihrem Orte wohl gültig; allein sie wird verwerflich, wenn sie diejenige, welche vom Höchsten ausgeht, verdrängen soll. — Und: 3. Heifst man die Metaphysik Wissenschaft; so ist allerdings die Logik, wie solche hinzukommen soll, zugleich gesetzt. Denn ohne die letztere kann überall keine Wissenschaft, sey es auch die „Vernunftwissenschaft", eintreten. Aber dann ist in jener Setzung: Metaphysik und Logik, zugleich etwas Störendes. Wie möchte dieses bey dem gegebenen Gange der Kultur zu heben seyn? — Und ist es nicht merkwürdig, dafs ein Denker wie Platner („Philosophische Aphorismen. Ganz neue Ausarbeitung." Th. 1. S. 14.) also schreiben konnte: „Was die Logik betrifft, so scheint mir diese einestheils in der Philosophie (?) eine Episode, anderntheils ein Werkzeug für sie zu seyn. Daher kommt es auch allzeit (?) gezwungen heraus, wenn man sie als einen wesentlichen Theil der Philosophie aufstellen will" u. s. w. So war die Metaphysik hier selbst unter dem Namen

Philosophie hervorgetreten! — Indem man die Logik auf die besagte Weise voraussetzt, tritt allerdings die Metaphysik nicht selten geradezu = Philosophie auf: nämlich wo der besagte Blick auf die Sache oder das Wesen = dem (wahrhaft) Uebersinnlichen vorherrscht, sey es auch, dafs jene Voraussetzung nur ingeheim vorgehe.

§. 2.

Ob die Philosopie „Wissenschaft des Göttlichen" etc. sey?

Nach dieser Ansicht der Philosophie dürfte uns darin zuvörderst, nach einem bekannten, neueren Worte, „die Wissenschaft des Göttlichen" oder „des Absoluten" begegnen, und zwar so, dafs der Grund, von dem alle Philosophie ausgeht, selbst im Herzen der Menschheit erscheint, und eben in diesem Grunde der nächste, ja der eigentliche Unterschied der Philosophie von der Empirie erkannt wird, vorausgesetzt die innere, reale Verbindung des Nachbildes mit dem Urbilde, der Menschheit mit Gott. — Eine solche Erklärung der Philosophie ist ohne Zweifel ansprechend für Jeden, welcher

1) dem Menschen im Unterschiede von dem blofsen Naturding' ein Göttliches, in der realen oder eigentlichen Bedeutung dieses Wortes, zugesteht, und zugleich

2) die Wissenschaft nicht einschränket auf das Gebiet der Logik, der Mathematik und der — blofsen — Natur, indem er das Göttliche als solches erkennen, folglich von dem Nichtgöttlichen jeder Art wohl unterscheiden will, ein Merkmal aber, woran oder wodurch selbiges unterscheidbar wäre, nur vermittelst der Wissenschaft sich ergeben kann. (Wie? soll an seinem Orte gezeigt werden.)

Anmerk. 1. „Wozu auch hier das Absolute etc.?" Wenn das Wort überall zum Dienste der Sache bestimmt ist, so gebührt auch dem sogenannten Schulworte (*termino technico*) eine Würdigung. Die Wortscheu und die Wortsucht, woraus die Wortkrämerey erwachsen mag, sind gleich unphilosophisch. Das „Absolute" steht nun einmal dem „Relativen" gegenüber; und als Centralpunkt, als Stellvertreter jener Vielheit: „das Uebersinnliche, Ewige, Göttliche" etc. mag es an seinem Orte noch immer vorkommen. Und im Gegensatze mit dem sogenannten (komparativ) „Höheren", welches der Verstand des bloſsen Empirikers, aufsteigend in der Linie des Sinnlichen, gewinnt, muſs selbst das „absolut Höhere" im Gebiete der Wissenschaft auftreten. Ja es ist, wie schon anderswo gezeigt ward, die Metaphysik, welche dergestalt ihr höheres Recht selbst gegen die Logik, wie diese in der Grammatik waltet, geltend macht. — Und: 2. Wer bloſs pädagogisch aufsteigt, oder die pädagogische Ansicht der Sache an die Stelle der metaphysischen setzt; der findet natürlich die Wissenschaft, nachdem er sie schlechthin bereits im Kreise des Niedern angenommen hat, überall nicht im Gebiete des (absolut oder, wenn man lieber will, wahrhaft) Höhern. Aber was folget dann? — Mehr, mit besonderer Rücksicht auf den Gang der wissenschaftlichen Bildung in Deutschland, findet sich über diesen wichtigen Punkt (so wie über das berührte Verhältniſs der Metaphysik zur Logik auf der einen, und zur Physik auf der anderen Seite) in der Schrift: „Erläuterung einiger Hauptpunkte der Philosophie. Mit Zugaben über den neuesten Widerstreit zwischen Jacobi, Schelling und Fr. Schlegel." Jedem Freunde der höheren Kultur im deutschen Vaterlande!" Landshut 1812. Man sehe besonders S. 418 bis 427.

§. 3.

Oder — „Vernunftwissenschaft?“

Oder sollen wir die Philosophie, im unterscheidenden (nicht trennenden!) Gegensatze mit der Empirie, Vernunftwissenschaft — so wie die Empirie „Erfahrungs - oder Naturwissenschaft“ — nennen? Auch diese Erklärung mag einem Jeglichen freundlich begegnen, welcher

1) demjenigen Sprachgebrauche beytritt, der neuerlich im Felde der Wissenschaft und wohl auch in dem Kreise des Lebens, unter den Gebildetern, das Wort „Vernunft“ zur Bezeichnung des Göttlichen auf eine vorherrschende Weise angewandt hat, so dafs die Vernunft der Gottheit (dem Ur - oder Vorbilde) nicht minder, als der Menschheit, (dem Eben - oder Nachbilde d. G.) beygelegt werden konnte, wenn nur die Beyworte unendlich und endlich, d. h. hier unbeschränkt und beschränkt, damit verbunden waren, — und

2) nicht allein den bemerkten Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Natürlichen wohl erfafst hat; sondern auch von der Natur diejenige Ansicht besitzt, welche die Verwirrung, die unter dem Schutze der bekannten Vieldeutigkeit dieses Worts so gern sich einschleichet, mit Sicherheit ausschliefst.

Bey dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie als Wissenschaft auf deutschem Boden verdient der letztere Gegenstand einige Auszeichnung. Wo eben die philosophische Bestimmtheit vorherrschen soll: da kann füglich weder die poetische Ansicht, vermöge welcher Gott in der Natur erscheint, noch die konkrete und folglich populäre, welche die Natur mit ihrem Urheber zusammenfafst, vorkommen. Und verbindet sich jene mit dieser, so entsteht höch-

stens eine übertünchte oder geschminkte Popularität. Sind aber diese beyden bestimmt ausgeschlossen; dann kommt es noch darauf an, daſs man wohl unterscheide

a) die bloſse Natur oder die N. als solche — nach einer älteren Sprache: die Nat. im materialen Sinne des Worts — und

b) die Natur einer Sache, einer Substanz u. s. w. — nach jener Sprache: d. N. im formalen Sinne d. W. —

Aber die Natur in dieser Bedeutung d. W. kann offenbar eben sowohl übersinnlicher als sinnlicher Art seyn. Denn hier bedeutet es ja die Beschaffenheit oder das Wesen eines Dings, während es dort den Inbegriff alles Sinnlichen etc. ausspricht. Daher auch die sittliche Natur des Menschen, und selbst die göttliche Natur = d. Nat. Gottes. Wo hingegen diese Unterscheidung nicht gemacht wird; wo sie nicht wenigstens praktisch obwaltet: da findet sich gar leicht ein Doppelsinn ein, welcher selbst den bessern Kopf zu verwirren oder zu täuschen vermag. Und spielet nun vollends jene poetische Ansicht über selbige hin; dann mag, selbst mit der Miene von Tiefsinn und Wissenschaftlichkeit, theils die Verwirrung, theils die Oberflächlichkeit eingreifen.

Anmerk. I. Wenn die Vernunft = d. Göttl. auftritt, so ist die Freyheit nicht ausgeschlossen: sie wird nur gerade nicht ausgesprochen. So hat sich jene für die Philosophie überhaupt hervorgebildet; diese aber gehet, wie bekannt, in der Moralphilosophie besonders hervor. — Wen übrigens die neueste Metamorphose und Reaktion zweyer Deutschen, deren anderweitige Kenntnisse und Talente anerkannt sind, gegen die „Vernunft" irre gemacht hat: der prüfe, was in den gedachten „Zugaben" hierüber bemerkt

ist! Die Wahrheitsliebe und der freye Geist, der (als solcher) keinem Systeme sich knechtisch oder „sklavisch" hingiebt, und den nicht irgend ein Vorurtheil binden kann, verwirft ja überall nichts ohne Prüfung! Wenn insbesondere die „absolute Vernunft" (ehedem) in der bekannten Schule der Identität erscholl; so waltete darin ein gar arger Doppelsinn, gleich einem Wechselbalg, der endlose Verwirrung anrichtete und leider! noch da und dort, wo das „absolute Wissen, absolute Erkennen" u. s f. regieren soll, anrichtet. Denn es ward und wird nicht unterschieden

das Absolute, welches eben sowohl das Unbegrenzte als das Unbedingte ist (= Gott), von

dem Absoluten, welches nur als das Unbedingte erfaſst werden muſs, da und wie auch der Mensch, im Gegensatze mit dem bedingten Wesen (Naturdinge) an selbigem Theil nimmt. Hierauf gründet sich die Sprache, welche den Menschen, von dieser Seite betrachtet, „Vernunftwesen" nennt, und ihn so dem „Naturwesen" entgegensetzt.

Diese Ansicht des Absoluten verdiente wohl auch eine „Erläuterung:" dahin (S. 13 u. w.) verweise ich, wenn diese Andeutung nicht genügt. — Nennen wir indeſs

II. die Philosophie Vernunftwissenschaft; so ist der Verstand hiebey nicht ausgeschlossen: derselbe ist vielmehr, wie er als Organ der Vernunft eintreten soll, gesetzt in der „Wissenschaft", wenn ihm diese als solche oder auf ihrer formalen Seite angehört. Es gilt wieder, was vorhin von der Metaphysik und Logik gesagt ward, indem wir jene von der Vernunft und diese von dem Verstande ableiten. Aber sollen wir darum jene Vernunftlehre oder Vernunftwissenschaft, wie diese Verstandes- oder Denklehre (wenn auch nicht Verstandeswissenschaft) nennen? — „Die Vernunftwissenschaft aus Begriffen" nach Kant dürfte wohl verschwinden, nachdem das Tiefere, was er vorbereitete, sich weiter entwickelt hat, und wenn da gültig ist, was zeither selbst

unter vorzüglichen Denkern wenigstens immer mehr geltend ward: daſs die Mathematik sowohl als die Logik eine Tochter des Verstandes, obwohl nach einer eigenen Beziehung auf die Sinnenwelt, sey. Auf diesem Wege der Kultur erscheinen nunmehr besonders

1) für die metaphysische Seite der Philosophie:

Vernunft, Wesen, Idee;

und

2) für die logische Seite derselben:

Verstand, Form, Begriff.

Also gleichwie

a) die Philosophie durch Vernunft und Verstand konstituirt wird, so

b) bildet das Wesen den metaphysischen, und die Form den logischen Bestandtheil der Philosophie; und

c) die philosophische Erkenntniſs entsteht durch Idee und Begriff, wie die empirische durch Anschauung und Begriff, vorausgesetzt, daſs man erstere noch auf die Sinnenwelt einschränke.

Immerhin erscheint sonach der Verstand zwischen der Vernunft und Sinnlichkeit, jedem Stoffe dienstbar. Und die empirische Erkenntniſs ist, nach einer früheren Bemerkung, gültig (Empirie), wenn sie an die philos. Erk. sich anschlieſst, oder selbige nicht aufhebt; ungültig (Empirismus) dagegen, wenn sie dieselbe ausschlieſst, oder an deren Stelle treten soll. Sonach erscheint zugleich die erfoderliche, dem Reiche der Menschheit entsprechende Einheit: sie ergiebt sich durch die unterordnende Verbindung des Niedern mit dem Höhern, so wie dieses Reich zwey Welten, die übersinnliche und die sinnliche, mit einander verbindet. Diese Ansicht entfernt sich, wie man sieht, gleich weit von dem sogenannt. absoluten Gegensatze und der sogen. absoluten Identität. Sollte sie daher nicht wie die Wahrheit in der Mitte sich darstellen? — Heiſst aber das Wesen der metaphysische Bestandtheil der Philos.; so ist dasselbe 1. als Beschaffenheit (Qualität, nicht Sub-

stanz) erfaſst, und zugleich 2. auf das Uebersinnliche bezogen, dem gedachten Gange der Kultur zufolge. Demnach kann Jemand als dieser Mensch (Individuum, Subjekt) das „Wesen“ besitzen oder nicht besitzen, während er als Mensch (Glied der Menschheit) immerhin „Vernunftwesen“ ist. Und daher fiel sodann der Empirie die Materie, wie der Philosophie das Wesen, zu, indeſs auch die „materiale Vernunftwissenschaft“ (= Metaphysik) verschwand. — Und: III. Die zwey denkwurdigsten Aeuſserungen der sogenannten „Naturphilosophie“, die bekanntlich Philosophie und Empirie, oder Metaphysik und Physik verbinden (verschmelzen) wollte, über die Natur sind folgende:

1) „Gott ist wesentlich die Natur und umgekehrt“, oder: „der göttliche- und Natur-Geist sind identisch;“ wobey sich ein Vertheidiger der Identitätslehre auf die alte, scholastische Unterscheidung: „*natura naturans* und *natura naturata*“ berief, mit vielem Ernste behauptend, die „*naturans*, d. i. die Natur an sich, die wahre, nicht die *naturata*, die erscheinende, endliche“ u. s. f. sey dort gemeynt; — und:

2) „Man muſs die Natur Gottes und Gott unterscheiden; erstere ist der Grund oder die Grundlage des Seyns, letzterer aber das Seyn selbst: dieses ist Gott und zwar *in sensu eminenti* (*deus explicitus*)“ u. s. w. Aber so fällt ja die Natur mit der *n. naturans*, und Gott mit der *naturata* zusammen! Wie besteht hiebey jene Vertheidigung? Und — welch ein Resultat!! (Wie sich dieses Resultat nothwendig, wenn kein bloſses Spiel mit Worten Statt haben soll, ergebe: darüber sowohl als über die neueste Metamorphose in Bezug auf Vernunft und Verstand prüfe man jene „Zugaben!“ Denn wahrlich, nicht wegen eines Namens oder äuſseren Umstands, — wegen der Sache gebührt solchen Erscheinungen auf dem Pfade der Kultur diese Auszeichnung.)

§. 4.

Wie eigentlich die Vernunfterkenntnifs eintrete. — Die höhere Ordnung.

Noch gehet jedoch keine dieser Erklärungen der Philosophie tief genug ein, so brauchbar auch die eine und die andere an ihrem Orde seyn mag. Denn noch dringet die Frage sich auf: Wie entwickelt sich die Vernunft, von der blofsen Naturkraft scharf unterschieden, im Menschen? Oder: Wie gelangt irgend Einer wirklich zur Wissenschaft dessen, was nicht dem Sinne als solchem und dem Verstande, wenn er von selbigem abhängt, zugänglich ist? — Die philosophische Darstellung setzet voraus, was die Pädagogik oder die Empirie, wie solche damit verbunden ist, aufzeigt, indem sie, betrachtend das junge Menschenwesen in seinem Entwickelungsgange, von der Sinnlichkeit zum Verstande und von diesem zur Vernunft aufsteiget. Und so gehet der Metaphysiker zunächst von demjenigen Punkte aus, welchen der Pädagogiker als den höchsten erfafst: von der Erziehung in Bezug auf das Uebersinnliche, Göttliche u. s. w., wie selbige den Anfang der ächten, höheren Bildung in jedem Einzelnen zunächst bedinget. Denn ist diese Bedingung gegeben; so entwickelt sich die Vernunft

I. zur Ankündigung des Absoluten: und diese ergehet an den Menschen, wie er (als Subjekt) zum Handeln, in der tiefsten und umfassendsten Bedeutung dieses Worts, bestimmt ist, nämlich seinem Unterschiede von dem blofsen Naturwesen zufolge, und dann im ganzen Umfange des menschlichen Seyns. So ist ihm als beschränktem Vernunftwesen das Absolute, wie es eben sowohl unbeschränkt als unbedingt

ist, angekündigt oder (als Ideal *in sensu eminenti*) vorgesetzt, dafs er dazu aufstrebe, es anerkenne, ihm huldige u. s. w. Da nun die Thätigkeit eines Menschen, d. i. eines Jeden, in die Zeit fällt, und folglich in einem bestimmten Zeitpunkte (irgend wann) anfängt; so erfolget, wenn seine frey - oder selbstthätige Kraft die Richtung auf das Göttliche nimmt,

II. die Anerkennung des Absoluten, und zwar die ursprüngliche, auf die eben darum jede spätere oder besondere sich gründet. Diese Handlung geht also vor in der Tiefe des Gemüths oder des Geistes, des endlichen, welcher eben dadurch idealisch gestimmt oder göttlich gesinnt wird. Und eben durch diese Urhandlung oder, wenn man lieber will, diesen Urakt wird die Vernunft in dem Menschen realisirt: sie entwickelt sich zum „Geiste der Wahrheit", welcher dann im Bezirke der Wissenschaft, wenn und wie diese hinzukommt, das Wesen genannt wird. Aber indem man so vom Geiste der Wahrheit spricht, ist die innere, reale Verbindung zwischen der unendlichen und endlichen Vernunft vorausgesetzt: die Menschheit verschwindet, wo solche Voraussetzung nicht wenigstens ingeheim Statt findet. Auch tritt die Idee nur auf solche Art als Produkt der Vernunft ein. In jener Tiefe entsteht auch sie ursprünglich, indem das Göttliche etc. nunmehr dem geistigen Auge wahrhaft erscheinet. Und wie das Lichtprincip zeither auf das Uebersinnliche bezogen, und in jener Tiefe erfafst ward; so tritt auch dieses nächst der ursprüngl. Anerkenn. des Göttl. ein, ausgehend von der Vernunft, und vom Lebensprincip nach derselben Beziehung unzertrennlich. Daher ist die Idee ursprünglich mit diesem sowohl als mit jenem verbunden; daher entstand auf diesem Wege der höheren Bildung, wie unter der Leitung eines höheren Genius, das schöne,

bedeutende Wort: „Die Idee lebt in ihm, die Idee beseelt ihn" etc., nämlich in Einem, dessen Tendenz wirklich auf das Höhere ging. Auf solche Art sind Licht und Leben innerlich, in der Tiefe, verbunden. Aber noch ist (im gesetzten Falle) das Lichtprincip nicht entwickelt. Dessen Entwickelung kann erst vermittelst des Verstandes, heiſse er dann Reflexions - oder Denkkraft, eintreten. Wenn der Verstand zur Vernunft kommt (hinzukommt); wenn er an dieselbe, als deren Organ, sich anschlieſst, oder in dieser Ordnung — vorausgesetzt jede Vorbildung, welche die Pädagogik aufweist! — mit selbiger verbunden wird: dann entstehet

III. die Erkenntniſs des Absoluten, da eben der Begriff, das Produkt des Verstandes, mit der Idee sich verbindet, zu selbiger hinzukommt, oder auf dieselbe gegründet (gebaut) wird, so daſs sie überall den Grund oder die Grundlage des Begriffs, wenn und wie er im eigentlichen Reiche der Menschheit gültig ist, bildet. — Allerdings ist es schwer, den geistigen Organismus in seinem tiefsten Punkte gehörig, brauche man auch mehr als Einen Ausdruck, zu bezeichnen oder anzudeuten. Indeſs gehet wohl die Wahrheit, wissenschaftlich betrachtet, schon dadurch völliger auf, daſs man diejenigen Extreme bedenkt, welche entstehen, wenn entweder die Idee von dem Begriffe, so weit von ihm die erfoderliche Bestimmtheit und Deutlichkeit abhängt, oder der Begriff von der Idee getrennt wird. Denn setzen wir, um das schlimmere Extrem zuerst anzuführen,

1) der Begriff finde sich ohne die Idee vor; so wirkt oder „operirt" der bloſse Verstand (*intellectus*): es entsteht das leere Begriffespiel, das bloſse, unfruchtbare Spalten der Begriffe, oder, da bekanntlich der Begriff mit der Form durch seine

Natur verknüpft ist, und von der Form dieser Art die Formel abstammt, das leere Formelngetöne, wie jedes Gewebe der bloſsen und eben darum fruchtlosen Spekulation, kurz: der Intellektualismus. Jedoch nur in gewissem Maſse und nur bis zu einem gewissen Zeitpunkte mag derselbe auch in den Stunden, wo die Denkkraft vornehmlich angestrengt wird, allein Statt finden. Denn gehen wir tiefer ein; so begegnet uns eben da, wo die Idee und hiermit das Lichtprincip etc. mangelt, das Princip der Finsterniſs (das „irrationale" etc.), also ein Geist, der mit jenem der „Wahrheit", so wie diese mit der „Tugend" im Reiche der Menschheit schwesterlich vereint ist, im trennenden Gegensatze steht. Sonach gestaltet sich der Intellektualismus nothwendig zum Sophisticismus. Und natürlich fällt dieser, indem er auf ein Etwas oder die „Sache" eingeht, mit dem Empirismus und jedem Zweige desselben zusammen. Nur die gültige Empirie ist ihm so fremd als die Philosophie. — Gesetzt auf der anderen Seite,

2) die Idee finde sich wirklich, aber ohne den Begriff im gedachten Grade der Ausbildung, ein: was muſs dann hervorkommen? Das Eine, was Geist der Wahrh., und dann Wesen neben der Form genannt ward, mangelt nicht: es ist vorhanden, wie es zunächst ein Geheimes, Verborgenes (μυστηριον), ja ein in der Tiefe Verschlossenes eintritt. Also das metaphysische „Element" aller Philosophie geht keineswegs ab. Ja, es darf nicht gesagt werden, das Lichtprincip fehle, so wenig als das (ächte) „Lebensprincip." Nur unentwickelt oder nicht in dem Grade, wie die Aufgabe der Weisheit es fodert, entwickelt ist selbiges. Und da eben die entsprechende Ausbildung des Verstandes fehlt; so dringt in der Rede vom Höheren, hiemit in der Auffassung und Darstellung desselben, die Phantasie vor, und

zwar wie selbige auf dem ersten, äufseren Wege der Erziehung sinnlich gestimmt ward. Daher nächst der Dunkelheit die Verwirrung. Kurz, der Mysticismus tritt ein: und seine gute Seite sowohl als seine schlimme ist auffallend.

Die Ansicht also, welche Idee und Begriff miteinander verbindet, erscheint wie die Wahrheit in der Mitte. Immer zeigt sich darin, wo es auf die wissenschaftliche Bestimmung dieser Art ankommt, der Gesichtspunkt der Menschheit.

Und sey es auch, dafs der Begriff in Ansehung des Höhern negativ verfahre, blofs unterscheidend (das Göttliche vom Nichtgöttlichen etc.) zufolge seiner Natur: so weiset doch eben die Idee, während der Begriff also verfährt, in der Tiefe des Gemüths positiv auf das absolut Höhere. Ja nur darum ist dieses (irgend Einem) kein leerer Schall, oder nicht blofs das gesteigerte Sinnliche; nur darum ist die Rede von dem Göttlichen in jeder Gestalt wahrhaft verständlich. Selbst die Aussage, was nicht göttlich, oder das Göttliche nicht sey, wäre unmöglich, läge die Idee nicht dergestalt zum Grunde. Aber so findet sich die Erkenntnifs etc. wahrhaft ein: dazu entwickelt sich die Vernunft erst mittelst des Verstandes.

So fern nun die Erkenntnifs mit der Wissenschaft zusammenfällt, ist die höhere Ordnung, in welcher die Philosophie = der Wissenschaft des Göttl. eintritt, folgende:

I. Ankündigung, II. Anerkennung, III. Erkenntnifs (des Absol. etc.)

So steigen wir herab: aber was nach dieser Ansicht das Höchste ist, erscheint zugleich, dem bekannten, von der Architektonik entlehnten Bilde

nach, als das Tiefste, indefs der Mensch zugleich pädagogisch im weitern Verstande betrachtet wird. Denn allerdings ist dann die Erkenntnifs, verglichen mit der Anerkennung, die höhere Stufe der Kultur. Wer aber die „Erk. oder Wiss. d. Abs." schlechthin aufführt; der setzet, wie man sieht, zwey höhere oder tiefere Punkte blofs voraus: eine Voraussetzung, die nur im populären Vortrage Platz finden kann! Denn werden diese Punkte überall nicht ergründet und bestimmt hervorgehoben; so schwindet, was nur ingeheim oder im dunkeln Bewufstseyn vorausgesetzt war, leicht ganz aus dem Auge. Dann bemerkt man natürlich überall nicht, wie denn eigentlich die Vernunft in der Menschenwelt sich einfinde; oder man behandelt sie wenigstens im Felde der Wissenschaft so, als trete sie wie eine blofse, obwohl etwa gesteigerte, Naturkraft ein. — Es ist der bekannte Intellektualismus, welcher gar leicht dergestalt vorgreift, zumal wie er, ausgegangen von einer frühern deutschen Schule, oder doch vornehmlich begünstigt durch jenen Wolfianismus, die Oberherrschaft so lange behauptet hat (abgesehen von dem Vorsprunge, den er schon auf dem Wege der ersten, verständigen Bildung gewinnt!). Darum mochte auch hier so viel über „die Wissenschaft des G." etc. mit gutem Grunde bemerkt werden.

Anmerk. I. In einem neuen Werke („Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele" von Chr. Weifs) begegnet mir eben S. 427. „das Unendliche", welches Gegenstand der Idee ist, als das „einzig ganz Positive und Reelle", das Urreelle, wodurch eben darum jede andere Realität bedingt ist, — nämlich im Gegensatze mit dem (blofsen) Empiriker, der als solcher im „Handgreiflichen" das „Reale nicht nur zuerst, sondern

auch allein findet. Man erinnere sich an §. 1. Anmerk. 1. Uebrigens dürften wir, gern anerkennend so manches Gründliche und Schöne in dieser Schrift, nach §. 3. dem Hrn. Verf. nicht beystimmen, wenn er auch eine „Naturlehre der Seele" in diesem strengen Sinne des Wortes aufstellen will. — II. Man weifs, wie das Wort „mystisch, ein Mystiker" etc. in der Epoche der Aufklärung, zumal wo die Aufklärerey eingriff, schlechthin ein Schimpfname war (wir sind nicht sicher gegen diesen Schimpf, inbesondre bey unserer Bestimmung von „Licht und Leben"!); und wie selbiges dann, auf dem Wege einer neuen idealistischen Rückwirkung, wo immer diese (Reaktion) durchgriff, eben so schlechthin ein Ehrenname ward. Wenn daher Männer wie Ewald und selbst wie Reinhard die Unserscheidung zwischen „wahrer und falscher Mystik" vorschlugen oder geradezu einführten: so dürfte hierin nicht nur eine Aeufserung der Humanität und ein Fortschritt der Bildung auf dieser Seite, sondern auch eine Vorbereitung des Bessern im wissenschaftlicher Hinsicht erkannt werden. Gleichwohl ist diese Unterscheidung, genauer betrachtet, nicht gültig, wenn je das oben Gesagte besteht. Denn so kann nur von der (eigentlichen) Mystik, oder von der Myst. im Gegensatze mit der Sophistik die Rede seyn. Und die Philosophie erscheint zwischen dieser und jener bestimmt in ihrer königlichen Mitte. Diese Ansicht der Philosophie scheint mir bey dem gegebenen Kulturstande der ersten Aufmerksamkeit werth; und schön oder glücklich verbinden jene zwey Worte, in solcher Beziehung auf die Sache (Philosophie), die neue oder „moderne" mit der der alten, klassischen Welt. Daher ist auch dieser Gegenstand in jener „Erläuterung einiger Hauptpunkte" etc. so besonders ausgezeichnet worden: S. 228 bis 246 *). Nicht

*) S. 231 Z. 18 findet sich ein sinnstörender Druckfehler, der jedoch dem Leser leicht auffallen mag: wem böte sich, nach dem Zusammenhange, nicht „Sophist" für „Mystiker" dar!

allein dem Intellektualismus, wie er dann auch als Empirismus etc. auftritt, und dem Obskurantismus jeder Art steht diese Ansicht geradezu entgegen; sondern auch der Scholastik, wie solche allmählig dahin schwinden soll, ohne dafs jedoch, wenn nicht immer wiederum eine scholastische Armatur zum Vorscheine kommt, der Gründlichkeit und Bestimmtheit etwas entzogen würde. Ja glücklich dürfte sonach zur Tiefe die Einfachheit, wie die Klarheit, sich finden. Denn wir sehen ja

1) den metaphysischen Bestandtheil der Philosophie auf Seite des Mystikers, nur ohne den logischen im erfoderlichen Grade; und

2) den logischen Best. d. Ph. auf Seite des Sophisten, nur ohne den metaphysischen, und eben darum mifsbraucht (freylich kann er daher, wie er im Soph. ist, kein Theil der Philosophie heifsen, nach jenem Worte von Platner, wenn dieses hier angewandt werden darf!).

Also natürlich erscheint der Philosoph, wie er jenen und diesen Bestandtheil in sich verbindet, eben darum aber so wenig Mystiker als Sophist genannt werden darf, weil der eine und der andere Name nur gültig ist, wenn jener und dieser Mangel zugleich erfafst wird. — Ein ganz besonderer und noch wichtigerer Vortheil aber ist dieser: dafs die Philosophie um so mehr von der ächten, höheren Kultur unzertrennlich erscheint. Denn

1) wer, dem noch der Ehrenname eines Gebildeten im ächten Sinne dieses Worts zukommen soll, dürfte dann jemals die Philosophie und somit zuvörderst die Metaphysik als Hirngespinnst etc. von sich weisen? Dann ist dieselbe ein Gemeingut aller wahrhaft Gebildeten; ja unter Solchen ist Einheit in der Sache, im Wesen: und die Verschiedenheit in der Form, sofern diese von Aufsen abhängt, oder durch die Abhängigkeit des Verstandes von der Natur bedingt ist, kann um so weniger stören, da sie vermöge des Fortschritts der Bildung immer mehr verschwinden mufs. Noch mehr: selbst in Absicht auf die Form kann zwischen dem „Gelehrten“ und dem „Geschäftsmanne“ blofs ein Gradunterschied obwalten.

Sonst müſste ja, trotz allem Gerede von Bildung, Aufklärung, Verbesserung, Organisation u. s. f., die bloſse Empirie und hiermit eine neue, wenn auch gegenwärtig noch übertünchte und glänzende, Barbarey einreiſsen. Denn zufolge der Einheit, welche als Ideal der Menschheit vorschwebet, ist der Geist oder das Wesen der Philos. nicht trennbar von der Form. So weit ist auch diese mit der höhern Bildung verknüpft: auch die reinere Formel etc. kann dem, welcher mit jenem sich befasset, nicht gleichgültig seyn. — Und:

2) wie möchte dann jene Systemsucht, jener dogmatisirende Geist eintreten, welcher, den Besitz des Höchsten auf gewisse Auserwählte beschränkend, irgend ein neues System als die „geschlossene oder vollendete Philosophie" aufstellt? (Unbeschadet dem Werthe des Systems an seinem Orte sey es gesagt!) Nein, eben vermöge ihrer Unzertrennlichkeit von der ächten, höheren Kultur ist die Philosophie nie vollendet, nie vollkommen, wohl aber stets vervollkommlich. Zugleich unendlich und endlich, d. h. ein Unbedingtes aber zugleich beschränkt *), jedoch eben darum an keine Schranke schlechthin gebunden, entspricht die Philosophie der höchsten Aufgabe der Menschheit.

Feinde der Menschheit sowohl als der Philosophie sind also dieser Scholasticismus und jener Indifferentismus. Worauf ersterer sich stutzt, ist vornehmlich das Verständige, indem es vordringt; dadurch steigert er sich, seine Ansicht und seine Foderung, während letzterer die Farbe der feinern Bildung im Gegensatze mit so mancher rohen Erscheinung, die eben dort hervorgetrieben ward, annimmt, damit sich schmückt und täuschet. Nicht ohne Grund ward also wohl, schon anderswo, der eine unter dem Namen des gesteigerten, und der andere unter dem Namen des geschmink-

*) Denn auch unter dem Worte unendlich etc. — wie unter dem W. „absolut" etc. — verstekt sich leich ein Wechselbalg, der schon vielen Miſsverstand und Wortstreit erzeugt hat. („Erläuterung" etc. S. 22.)

ten aufgeführt. Und wie, nach dem bekannten Wechselspiel der Extreme, einer dem anderen Nahrung giebt: so tritt, denke ich, die ächte Ansicht der Philosophie beyden gleich stark entgegen.

§. 5.

Die zwey höheren oder tieferen Gründe der Philosophie als Wissenschaft.

Wenn die Philosophie überall, wo sie zu Stande kommt, nur in dieser Ordnung eintreten kann; so ist sie als Erkenntnifs oder Wissenschaft von zwey höheren Gründen abhängig.

I. Der erste dieser Gründe liegt in der Ankündigung des Göttl., verbunden mit der Bedingung, ohne welche sie nicht eintreten kenn, nämlich der Erziehung in jenem hohen Sinne. Und da sie vor jeder Thätigkeit des Subjekts hergehet, so heifst dieser Grund füglich der objektive.

II. Der andere aber findet sich in der ursprünglichen Anerkennung d. G., also in der Urthätigkeit des Menschen, welcher da wirklich huldigt: und wie also hier ein Subjektives ist, so nennen wir auch diesen Grund subjektiv.

Sprechen wir nun von dem Grunde aller Philosophie, so zerfällt derselbe in den objektiven und subjektiven: nämlich im Felde der Wissenschaft und in Ermangelung anderer Worte! Oder sollen wir den ersten Grund den dem Menschen gegebenen, und den andern den von seiner Selbstthätigkeit ausgehenden nennen? —

Wichtiger ist, dafs man, auf diesem Wege der höheren Bildung, den objektiven Grund mehr voraussetzte, den subjektiven aber, wie solcher offenbar in die Tiefe des Gemüths fällt, zeither besonders her-

vorhob, und zwar im Gegensatze mit dem Intellektualismus, d. i. mit der Ansicht, welche die Philosophie geradezu von dem Verstande, von der Denkkraft, sey auch diese gesteigert, oder heifse sie auch Vernunft, ableiten will. So nannte in der neueren Zeit ein ausgezeichneter Schriftsteller die Philosophie eigentlich

a) „das Leben im Ewigen". Ohne Zweifel war das reine, innere Leben, welches dem Lebensprincip in jener Tiefe entspricht, und welches der Mystiker in seinem Unterschiede von dem Sophisten keineswegs verkennt, — hier verstanden. Sey nun auch der nächste Grund da für das Gebäude selbst genommen; so dürfte ein tieferer Blick dennoch in dieser Ansicht unverkennbar seyn. Freylich wer an dem sogen. Reflexionspunkte, d. i. an dem Gesichtspunkte der blofsen Verständigkeit, haftet, also der Intellektualist oder „Verstandsmensch" mufs diese Ansicht als baare Mystik oder, mit vornehmer Miene, als eine Popularität abweisen. — So sprach

b) jüngsthin ein Anderer: „Die Philosophie ist nicht blofs Wissenschaft, sondern zugleich und vor allem Andern eine Tugend", oder wohl bestimmter: Tugend; und dabey mag füglich ein Blick auf Plato zurückfallen. Denn umfasset gleich die Tugend, nach der schärfern Bestimmung des Begriffs auf dem Grunde der Idee, das ganze menschliche Seyn: so mag doch hier unter dem Worte leicht die ursprüngliche Richtung auf das Göttliche vor allem Andern erfafst werden. Aber schon viele Jahre vor Beyden hat ja ein ehrw. Schriftsteller gesagt: Durch ein göttliches Leben wird man Gott inne!" Und warum sollten wir an diesem Orte das Innewerden Gottes nicht = d. Wissenschaft des Göttl., oder das göttliche Leben = d. Anerkennung etc. setzen dürfen, zumal da zugleich

1. „die sittliche Beschaffenheit des Willens“ hervorgehoben, und 2. davon die (ächte) „Richtung des Verstandes“, ja dessen Entwicklung (in der höheren menschlichen Ordnung), abgeleitet ward? — Noch mehr, da eben dieser Punkt dem Höchsten so nachliegt, und den Gang unserer Bildung in dieser Hinsicht auszeichnet:

c) Vor Jenen drang ein Dritter auf die „sittliche Grundstimmung als Bedingung der Philosophie“; und von der „Wahrheitsliebe“ im schwesterlichen Verbande mit der „Tugendliebe“, indem er sie dergestalt dem sophistischen Getriebe (der Glanz- und Habsucht) entgegensetzte, ward der Geist der Philosophie zunächst abgeleitet. Dagegen

d) machte jüngsthin ein Anderer die „Philosophie“ von der „Religiösität“ dergestalt abhängig, dafs er diese als die Bedingung der Philosophie im strengsten Sinne aufstellte. Und gewifs hatte selbiger, zeigte er dieses gleich nicht bestimmt oder ausdrücklich an, hierbey das Wesen der Religion im Auge, — nicht irgend eine Form, wie in Absicht auf die Religion die Form zugleich in das Aeufsere fällt.

Zwischen diesen zwey Schriftstellern dürfte die Verschiedenheit nur im Worte, nicht in der Sache, obwalten, so wie dem Einen durch jene frühere Zeit „das Sittliche“ im Gegensatze mit dem blofs Verständigen sowohl als dem Sinnlichen, und dem Andern durch eine spätere Zeit „das Religiöse“ im Gegensatze mit einer sogenannten reinen, d. i. blofsen, Moral so nahe gelegt war. Denn aus den Darstellungen Beyder ist klar, dafs weder der Eine die Religiösität, noch der Andere die Moralität ausschlofs, wenn auch diese oder jene nicht gerade ausgesprochen ward. — Von dem innern Verbande der Rel. u.

Molral., wenn beyde in der gedachten Urhandlung oder als ein wahrhaft Höheres erfafst werden, nachher! — Ferner:

e) Derselbe, welcher auf die sittliche Stimmung gedrungen hatte, stellte in der neueren Zeit die „idealische Geistesrichtung als (die nächste) Bedingung der Philosophie im Gegensatze mit der Sophistik auf. Denn so wie dieses Beywort dem Ideal in dessen Unterschiede vom Idol entspricht; so schien dasselbe ihm treffend, und in der Einleitung, sofern hier noch das Allgemeine vorwalten darf, wohl brauchbar, zumal gegen den wandelnden Geist, welcher bald das Sittliche über das Religiöse, bald letzteres über ersteres setzte. Die idealische Richtung etc. sollte demnach weder die moralische noch die religiöse ausschliefsen, sondern vielmehr beyde einschliefsen, wenigstens ingeheim oder andeutend für das „reine Gefühl".

f) Auch das Gefühl wurde immer mehr auf das Uebersinnliche bezogen, und, aufgefafst in der Tiefe des Gemüths, dem blofsen Begriffe entgegengesetzt. Der Begsiff ist nach dieser Ansicht nur gültig, wenn ihm das Gefühl zum Grunde liegt, wenn er folglich zu selbigem, wie zur Idee, erst hinzukommt, da eben letztere nächst dem Gefühle eintrat, und innerlich (zunächst) damit verbunden ist. Das Gefühl wird also nicht in den Begriff aufgelöst, wenn dieser hinzutritt, d. h. aufgehoben: es wird vielmehr in dieser Linie der Bildung (Fortbildung) eben sowohl stärker, fester und folglich dauernder, als inniger, zarter, lebendiger u. s. f.; sondern nur dasjenige Dunkel, welches mit dem blofsen Gefühle verknüpft ist, wird durch den Begriff, den bestimmten und deutlichen, aufgehoben. Denn ein solches Dunkel findet ja selbst bey dem Lichtprincip, wo es noch unentwickelt ist, Statt. (§. 4.) Daher dann auch,

als = d. Gefühl' in diesem tiefen oder hohen Sinne, die Innigkeit, die Gemüthlichkeit und selbst das Gemüth: auch darin erscheint der besagte, subjektive Grund der Ph., wenn das Gemüth, obwohl in der Steigerung, dem Gefühle gleichgesetzt wird, oder sofern der „Gemüthvolle" mit dem „Gefühlvollen" (Zart- oder Tieffühlenden etc.) zusammenfällt. Dahin weiset besonders „das Gemüthliche" oder „die Gemüthlichkeit", trotz dem, was von Seite der Phantasie und selbst der Sinnlichkeit, indem sie jedoch der Vernunft untergeordnet ist, hinzukommen mag. Und wie viel Unfug auch neulich eine spielende Mystik oder Romantik mit diesen Worten getrieben habe: das Tiefe und Schöne, was dabey auf deutschem Boden erschien, soll dabey nicht verkannt werden.

g) Selbst die Erfahrung des Göttlichen — „Gottes - Erfahrungen" etc. in der Sprache des Mystikers ging auf diesem Wege *) in das Gebiet der Philosophie ein, als Bedingung derselben im Gegensatze mit der Sophistik, also wie das Gefühl etc., in Bezug auf den mentaphaph. Bestandtheil d. Philos. Man unterscheide diese innere Erfahrung wohl von derjenigen, welche die sogen. empirische Psychologie aufführt. Auf das Leben, nicht auf die Erkenntnifs, gehet zunächst die Erf. des Göttl.; die Erkenntnifs aber, welche von dieser bedingt wird, ist keineswegs die empirische. Deren Quelle ist die Erfahrung, wie solche der Vernunft entgegensteht, theile man sie in die innere und äufsere ab oder nicht. (§. 3.) Und pädagogisch betrachtet, ist allerdings auch die äufsere Erfahrung oder die Erf. als

*) Man kennt den älteren und den neueren Widerstreit zwischen „Spekulation" und „Erfahrung". Aber was ist eigentlich das Wahre in dem berühmten Ausspruche Baco's? —

solche Bedingung der Philosophie, nämlich in Absicht auf die Form, so wie die innere Erfahrung in jenem tieferen Sinne, der sie mit dem reinen, innern Leben zusammenfafst, in Absicht auf das Wesen. So gehet die Erfahrung, die äufsere und die innere, vor der Philosophie als Wissenschaft her. Aber 1. die innere, in unserer Bedeutung, ist dann auch fortwährende Grundlage; und 2. die äufsere kommt auch hinzu, in dem weiteren Kreise, welcher die Ph. als Wissenschaft mit dem äufseren Leben verbindet, also im Felde der angewandten Philosophie, die man bekanntlich „Lebensweisheit" genannt hat. Hier gilt das bekannte: die Vernunfterkenntnisse genügen nicht, es müssen die Erfahrungserkenntnisse dazu kommen, zufolge der Total - Aufgabe der Menschheit, und es bestätigt sich zugleich unsere Ansicht, dafs zwischen Philosophie und Empirie kein trennender Gegensatz Statt finde. — Auch sehen wir im Vorbeygehen das Wahre auf mehr als Einer Seite an der Ansicht derjenigen, welche zwar das absolut Höhere und hiemit die Philosophie nicht verwerfen, aber dieselbe als reines Produkt der Vernunft nicht begreifen können, und dann von der Erfahrung selbst sie ableiten wollen. Solche Denker sind aber nicht blofse Empiriker (§. 1. A. 1.); und wo eben der empirische Gesichtspunkt in ihren Darstellungen vordringt, gilt auch von ihnen: der Geist ist besser als der Buchstabe, ihr Sinn besser als ihre Worte, wie nämlich der Geist oder, was hier Eines ist, der Sinn (abstammend von der Gesinnung, welche von jener Urthätigkeit ausgeht) mit dem metephysischen, und der Buchstabe oder das Wort mit dem logischen Elemente d. Philos. zusammenhängt. Insonderheit gebührt eine Würdigung dem Mystiker, welcher mit Nachdruck und Herzlichkeit sagt: „Wer das Göttliche" oder

„die göttlichen Dinge nicht erfahren hat, kann so wenig davon sprechen, als der Blinde von den Farben". Nein, dasselbe kann nicht erkannt werden, wenn es nicht zuvor praktisch (aber in dem Verstande welche auf jene Urhandlung zurück- oder hineinweiset) bekannt ist. Dieses Bekanntseyn fällt mit der Anerkennug etc. zusammen. Aber das Göttliche soll dann auch, und zwar im strengsten Sinne des Worts, erkannt werden: und eben aus der Anerkennung soll sich, auf die besagte Weise, ein Erkenntnifs entwickeln. — Und:

h) Wer das Göttliche erfährt, oder im Ewigen lebt; dessen Gemüth ist demselben zugewandt: in ihm ist die Liebe. In jener Tiefe, in jenem Urakte liegt deren Wurzel, mag es auch seyn, dafs nach der scharfen Bestimuung der Wissenschaft das Wort Liebe erst auf dem höheren Grade der Bildung, wo die schöne Geneigtheit zu dem, was gut oder göttlich ist, eintritt, Platz finden kann. In diesem hohen Sinne fand sich bekanntlich die Liebe schon bey Plato ein; und so trat sie neuerlich auf deutschem Boden stets kräftiger und bestimmter auf. Scharf trat sie der blofsen Begierde sowohl als der unsittlichen Neigung, besonders der „Wollust", entgegen. Selbst die Unterscheidung, „eine höhere und eine niedere etc. Liebe", schwand immer mehr dahin. Die Liebe hat daher, wo immer diese hohe oder tiefe Bedeutung geltend ward, als solche eine Richtung auf das Göttliche. Und wohl schliefset an das Licht und Leben (§. 4.) die Liebe sich an. Selbst aus dem höheren metaphysischen Gesichtspunkte gebührt demnach diesen Worten, um der Sache willen, eine Auszeichnung: jedoch nur an ihrem Orte, damit nicht die Wortkrämerey (§. 2. A. 1.) auf einer andern Seite hervorkomme! — Die Reflexionssprache aber, welche im gemeinen Leben die Liebe auf das Sinnliche bezieht,

ohne jedoch das Uebersinnliche aufzuheben, kann nach dem Gange der höhern menschlichen Bildung (Kultur) nur allmählig weichen. Und der Scharfsinn, welcher auf diese Sprache seine Unterscheidung stüzt, beweiset wenigstens keinen Tiefsinn. — Mit gutem Grunde fand sich also die Liebe auch im Gebiete der Philosophie, und vorzüglich in diesem, ein. Denn so drang besonders jener subjektive Grund hervor: während zugleich die Einheit des Wesens und der Form, der Vernünftigkeit und Verständigkeit im Ideale, wenn auch ingeheim oder mehr praktisch, erfafst wurde, erschien da und dort wiederum, hervorgerufen und empfangen mit gröfserer Wärme, die Weisheitsliebe (Φιλοσοφια). Freylich ist, jener Bestimmung zufolge, in diesem Ausdrucke etwas Pleonastisches. Freylich kann die Philosophie als Weisheitsliebe mit der Bestimmtheit, welche der Begriff auf dem Grunde der Idee gewährt, erst nach der Darstellung mehrerer Zweige derselben aufgefafst werden: nämlich nachdem erst aus dem ethischen Gesichtspunkte gezeigt ist, was die Weisheit, wie auch der Mensch ihrer empfänglich ist, sey, und dann dafs und wie die Weisheit im Ideal oder in Gott erscheine. Allein in der Einleitung, wenn oder wiefern die allgemeine, idealische Bestimmung hier genügt, mag die „Weisheitsliebe" jedem verwandten Geiste, d. i. einem Jeden, der vom Wesen nicht ganz entblöfst ist, schon frundlich begegnen. Und leicht mag sich die innere Einheit derselben mit der Wissenschaft des Göttl. etc. enthüllen. Aber wenn die Weisheit auch Wissenschaft ist, so fällt defshalb diese mit jener nicht schlechthin zusammen. Die Wissenschaftsliebe, welche vor einigen Jahren anstatt der Weisheitsliebe aufgeführt ward, konnte darum nicht gelten, zumal da sie den sogen. logischen Enthusiasmus, d. i. den Intellektualismus, offenbar

begünstigte. Und wenn neuerlich die Wissenschaft selbst unter die Güter, welche der Mensch um ihrer selbst willen suchen soll, gesetzt ward: so hatte man sie mit der Weisheit, wie solche als Ideal vorschweben kann, verwechselt, oder mit der Wahrheit idealistisch (hyperidealisch) vermischt. Denn nimmermehr ist die Wehrheit so, wie die Wissenschaft, ein Werk des Menschen. Nur die Wahrheit der Erkenntnifs findet sich ohne seine Thätigkeit, in jener höhern Ordnung, nicht ein. Die Wahrheit selbst, auf dem höchsten Standpunkte, d. h. metaphysisch betrachtet, wo die sogen. logische Wahrheit (Richtigkeit) nur als Reflex derselben erscheint, — ist das Absolute oder Göttliche selbst, bezogen auf die menscliche Erkenntnifskraft, d. h. hier auf den Verstand unter Voraussetzung der Vernunft, mit steter Rücksicht auf die Art, wie letztere und somit selbst das Göttliche eintritt: nämlich sofern der endliche Geist desselben empfänglich ist. — Philosophie ist also vielmehr das Streben nach Wissenschaft um der Wahrheit willen. Wollte man aber, um etwa dem Intellektualismus noch schärfer zu begegnen, blofs das Streben nach der Wahrheit = d. Philosophie setzen; so dürfte man dem Vorwurfe einer konkreten und folglich populären Darstellungsweise nicht wohl entgehen. Besser möchte noch gesagt werden: Streben nach der völligeren (stets vollkommnern) Erkenntnifs der Wahrheit. Ja es könnte selbst der Zweifel entstehen: ob man wohl einsehe, dafs, nach derselben Sprache, nur ein Solcher die Wahrheit sucht, welcher — sie bereits hat, nämlich das Absolute, wie es als Geist der Wahrheit etc. in der Tiefe eintritt. Was aber ein Solcher eigentlich sucht oder anstrebt, ist nur das entsprechende Wort für die Sache, die er besitzt,

das Wort, wie es mit der Form, also mit dem Begriffe etc. und, nach dessen Bestimmung in seinem Verhältnisse zur Idee, durch ein höheres Band mit der Sache selbst verknüpft ist. Daher kann die Wissenschaft nur entwickeln, nicht schaffen: und was könnte sie da entwickeln, wo sich — Nichts, d. i. das Wesen nicht, vorfindet?

So weit hat sich der subjektive Grund, der, den objektiven voraussetzend, füglich der lebendige genannt werden kann, hervorgebildet, im scharfen Gegensatze mit dem blofsen Verstandeswesen, heifse solches Demonstration oder Konstruktion, ja gehe auch dasselbe blendend wie aus einer krystallisirten Intelligenz hervor.

Anmerk. 1. Das Nähere oder Weitere über die *Erziehung* im gedachten Sinne bleibt theils der Pädagogik überlassen, theils der Religionsphilosophie vorbehalten. Genug, dafs auch im wahren oder würdigen Erzieher die Vernunft schon als realisirt, als Geist der Wahrheit etc. erkannt wird! Denn wird nun zugleich die Vernunft im Zöglinge, d. i. wie solche in diesem sich entwickeln soll, betrachtet; so erscheint in der Vernunft (= d. Göttl. im M.) der Einheitspunkt, welcher die Erregung durch den ersteren, und die harmonische Begegnung durch den letzteren möglich macht. Aber wirklich tritt diese nur vermittelst der entsprechenden Selbstbestimmung desselben ein. So gelingt die Erziehung. Und von jener Bedingung, von jenem Grunde der Möglichkeit ist die gelungene Erziehung wohl zu unterscheiden. Von letzterer ist die Rede, wenn z. B. gesagt wird: Wer nicht wahrhaft erzogen ist, mag ein Sophist, aber kein Philosoph heifsen, wenn ihm sonst eine gewisse Anlage und Ausbildung des Verstandes nicht fehlt. Er ist, bey diesem Zustande des Geistes, der Philosophie noch gar nicht empfänglich. — Wünscht übrigens Jemand anstatt der

„Ankündigung" etc. noch andere und, an ihrem Orte, nicht minder treffende Worte; so vergleiche man die gedachte „Erläuterung" etc. S. 298 u. w. Solchen Reichthum, solche Vortheile gewährt uns der Genius unserer deutschen Sprache (unzertrennlich von jenem der ächten, höheren Bildung) besonders im Gebiete der Philosophie!

Anmerk. 2. Allerdings ist die Erziehung, als Bedingung und in dieser Hinsicht betrachtet, ein Band, das nicht nur den Menschen mit dem Menschen, sondern die Menschheit mit *Gott* verknüpfet. Denn so führet sie von dem Ersten, welcher die ächte Bildnng beginnen soll, hinauf bis zum Throne der Gottheit! „Aber wozu schon hier dieses Wort?" Hoffentlich verschwinden immer mehr die Nebenbegriffe, die, entstanden auf dem Wege einseitiger Bildung, den reinen Gebrauch desselben stören. Dann mag auch in der Philosophie überhaupt, nicht erst in der Religionsphilosophie oder zum Behufe des erbaulichen Zwecks, von Gott gesprocheu werden. Denn wer in der That Empfänglichkeit für die Philosophie hat, der bringt auch den Glauben an Gott bereits mit. Nur den Beweis, d. i. die Nachweisung, dafs und was Gott sey, kann ihm noch die Philosophie als Wissenschaft geben. Sollte auch sein „Geist" (Kopf oder Denkgeist) auf jenem Wege des Aeufsern gegen das Wort „Gott, Religion" etc. gestimmt worden seyn: in seinem „Herzen", in seinem Gemüthe, ist ein besserer und tieferer Grund! Unter einem andern Wort erscheint ihm das Eine, was eben sowohl unbegrenzt als unbedingt ist. So wird es anerkannt. Ja, so gewifs Jemanden das Uebersinnliche, Höhere etc. kein leerer Schall, und folglich die Idee sowohl als die Metaphisik kein Traum ist: so gewifs findet in ihm diese Anerkennung sich ein. Und indem er die Menschheit nicht schlechthin für das Unendliche ansieht, erfafst er dieselbe, wenn auch nur im dunkeln Gefühle, als Eben- oder Nachbild des Unendlichen in jedem Sinne des Worts. Eben darauf bezieht sich die Ankündigung etc. dort, in der Tiefe. So gehet denn unsere Ansicht der Philosophie

allerdings, nach dieser idealischen Bestimmung, von Gott aus. Aber die Erkenntnifs vom Seyn und Wesen der Gottheit, also die Unterscheidung des Ideals vom Idol etc. kann sich erst vermöge der weitern Bestimmung, vermittelst des Begriffs auf dem Grunde der Idee, einfinden. — Und:

Anmerk. 3. Unsere Erklärung des „*Objektiven*" setzt voraus, dafs man wohl unterscheide die Ansicht, vermöge welcher das Subjekt unter dem Objekte, und die, vermöge deren das Objekt unter dem Subjekte, oder dieses über jenem erscheint. Nur bey dem Sinnlichen, Körperlichen etc. ist Lezteres der Fall. Und heifst diese Ansicht des Objektiven die empirische oder physische, so nennen wir jene die rationale oder metaphysische. (§. 3. A. II.) Auch ist das Subjekt oder Subjektive keineswegs schlechthin = d. Geistigen oder dem Geist in dessen Unterschiede vom Körper. Nur wo das logische Vermögen als solches zur Sprache kommt, gilt diese Ansicht. Nimmt man sie allgemein, so verwandelt sich der Geist in das reine, blofse Verstandeswesen. Und wo fände sich denn ein Göttliches, das ihn wesentlich von dem Thier unterschiede, oder ihm unbedingten Werth gäbe? Ja, dann gäbe es überall kein Göttliches für den Menschen, oder es würde für ihn schlechthin ein Aeufseres: aber woher dann ein Merkmal, um zu unterscheiden das Wahre von dem Falschen unter so Vielem, was da von Aufsen sich anbieten mag. Selbst der Gesandte Gottes wäre danu nicht unterscheidbar von dem feinern Betrüger. Auch könnte jene Grundunterscheidung im Reiche der Menschheit: der Mensch I. als Glied des Ganzen und II. als (menschliches) Einzelwesen, nicht mehr statt finden. Denn unter Nro. I. erscheint, indem der Mensch in seinem Unterschiede vom blofsen Naturwesen betrachtet wird, das Göttliche in ihm als Anlage, und so als Objektives: selbst die erste Stufe der Vernunft-Entwickelung mufs, da sich die Thätigkeit des Subjekts erst an selbige anschliefsen kann, ein

Objektives genannt werden; unter Nro. II. aber findet das Subjektive sich ein, da eben, wenn es recht gehet, die Vernunft vermöge der Thätigkeit des Subjekts in ihm zum „Geiste der Wahrheit“ und dann zu der Wissenschaft, welcher das „Wesen“ nicht fehlt, sich entwickelt. Wille und Verstand sind hier die Medien der Vernunft, oder die Bedingungen dieser zwey Stufen ihrer Entwickelung; so wie die Erziehuug, auf gedachte Weise, die Bedingung der ersten Stufe ist. Wie aber der Wille vor dem Verstande auftritt, so ist er rein oder in der Tiefe (in jenem Urakte) erfaſst: und was er voraussetzt, oder wovon er abhängt, ist nicht das Erkennen, da und wie solches dem Verstand' angehört; sondern jenes gegebene Bewuſstseyn, welches in der (ursprünglichen und fortwährenden) Ankündigung d. G. als solcher ist, und welches dann jedem andern, das in Bezug auf das Höhere von dem Denkenden oder Nachdenkenden erzeugt wird, zum Grunde liegt. Eben darum wird dieses so leicht mit jenem vermischt, ja das „Erkennen“ selbst mit dem „Gewissen“ — eben dem gegebenen Bewuſsts. nach jener Ansicht — verwechselt. Wie störend ist hier noch immer die Einrede so manches sonst wackern und denkenden Mannes! Hier zeiget der Intellektualismus, welcher bey uns vornehmlich von der Leibnitzisch-Wolfischen Schule ausging, seine Macht vielleicht stärker als sonst irgendwo. Und es giebt vielleicht, von der wissenschaftl. Seite, für die tiefere und reinere Erkenntniſs kein stärkeres Hinderniſs, als diese Verwechselung, bald allein, bald verbunden mit der Vermischung. — Nein, nur für das äuſsere, empirische Leben gilt (wie der zweyte Theil zeigen wird) die Ansicht, welche den Verstand vor den Willen aufführt. — Auſserdem ist aber besonders merkwürdig, wie

1) die empirische Bestimmung des Objektiven, nnd

2) die bloſs logische des Subjektiven — als gäbe es keine tiefere praktische, nach der höchsten Anlage des Menschen! — auf diesem Bildungswege vordringen

konnte: und wie weit hat dieser Punkt gegriffen! („Erläuterung n. H. d. Ph. S. 187. bis 207.)

§. 6.

Idee und Begriff, mit Rücksicht auf diese Grundlagen der Philosophie.

Sind nun Idee und Begriff die zwey Angeln, in denen alle Philosophie, mithin auch die Moralphilosophie, sich beweget; so stehen beyde mit dem objektiven und subjektiven Grund' in Verbindung.

I. Bey der Idee sind, denke ich, folgende Bestimmungen gültig:

1) Heifst sie Erscheinung des Göttlichen etc.; so weiset sie auf den objektiven Grund zurück oder hinauf, indefs sie zugleich auf die Wissenschaft desselben, wie solche eintreten soll, hinzeiget: der Mensch kann das Wahre oder die Wahrheit selbst nicht machen, hervorbringen: er ist nicht schlechthin oder zuerst „setzend" u. s. w.

2) Nennt man sie aber (die) Vorstellung des Uebersinnlichen; so erscheinet sie als Erzeugnifs des Subjekts, so fällt sie mit dem subjektiven Grunde zusammen. Aber sie ist die lebendige Vorstellung, wenn sie ohne die Freythätigkeit in der Richtung auf das Göttliche nicht zu Stande kommt, und wenn das Leben im tiefsten Sinne nur bey oder vermöge solcher ThätigkeitStatt findet. — Und:

3) Die Idee, als lebendige Vorstellung erfafst, bildet das vermittelnde Band zwischen der Sphäre des Lebens, in welche die Anerkennung etc. fällt, und der Sphäre der Wissenschaft, welcher die Erkenntnifs angehört: nämlich die vernünftige (rationale) u. s. w. Denn als lebendige

Vorstellung weiset sie auf die erstere, und als Vorstellung auf die letztere Sphäre hin. Ja so gehet sie von jener aus, indem sie herabsteigt in diese. Eben weil Leben und Wissenschaft als Aufgaben der Menschheit nur unterschieden sind, werden sie durch die Idee also miteinander verbunden. Und wenn die Wissenschaft (als Philosophie) vom reinen, inneren Leben abhängig ist, so hängt hinwieder das äufsere, empirische Leben, wofern die Weisheit eintreten soll, von der Wissenschaft ab: nämlich so weit die Weisheit dem Menschen zukommen kann; und allerdings verbindet sich dann die Philosophie, mehr oder weniger, mit der Empirie. Aber von der Idee gehet die Weisheit aus, wie

a) die Idee in der Sphäre des reinen, inneren Lebens sich einfindet, oder mit dem Lebensprincip in dieser Tiefe verbunden ist, nach dem bekannten: „die Idee lebt in ihm, die Idee beseelt ihn" (den Würdigen etc.), vorausgesetzt, „dafs die Idee nicht mit dem, was vermöge derselben erscheinen soll, auf die konkrete oder die idealistische Weise vermischt sey, — und wie selbige

b) in die Sphäre der Wissenschaft eingeht, wo eben die Idee sich ausspricht, wo in einem schriftlichen oder mündlichen Vortrage Ideen, nicht blofs sinnliche Vorstellungen oder blofse Begriffe, vorkommen.

Ueberall ist hier zunächst das Subjective: der Mensch ursprünglich handelnd, freythätig in der Richtung auf das absolut Höhere, und dann wissenschaftlich denkend. Immer bleibt aber das Subjektive in dieser Richtung etc. vom Objektiven oder, was hier Eins ist, das Menschliche vom Göttlichen, von jenem gegebenen Grunde abhängig; immer kann und mufs daher gesagt werden: dafs Eine, was im Kreise der Wissenschaft „Wesen" genannt werden

soll, ergiebt sich vermöge der Ankündigung; und indem es vermittelst der Anerkennung als Geist der Wahrheit eintritt und somit als Lichtprincip sowohl denn als Lebensprincip sich einfindet, erscheint es wahrhaft dem Menschen: aber wie das Lichtprincip, so entwickelt sich die, eben damit verbundene, Erscheinung erst mittelst der Erkenntnifs; und so kommt eben zu dem Wesen die Form, zu dem metaphysischen Bestandtheile der Philosophie, d. i. zur Wahrheit nach dieser Ansicht, der logische Bestandtheil: die Klarheit, Deutlichkeit und Bestimmtheit. — Wer also das Lichtprincip und somit die Erscheinung dort, in der Tiefe, schlechthin aufheben will; der mufs annehmen, dafs der Verstand oder die Denkkraft als solche das Licht nicht blofs entwickle, sondern eigentlich mache. Kein Wunder, wenn der Verstand sodann als „Faktor der Wahrheit" auftritt! Nein,

II. der Begriff, das Produkt des Verstandes, ist nimmermehr das Erste: aber nothwendig ist er das Zweyte! (§. 4.). Soll ihm indefs die Wahrheit zukommen; so mufs die Idee ihm zu Grunde liegen. Wenn er darauf gebaut ist; dann hängt er, obwohl zunächst ein Erzeugnifs des Subjekts, mit dem objektiven oder göttlichen Grunde zusammen: eben durch die Idee! Und so gilt denn auch im Gebiete des Uebersinnlichen das Wort, wie mit diesem der Begriff verbunden wird: durch den Begriff hängt das Wort mit der Idee und dadurch mit der Sache zusammen; so ist es λογος oder „*index veri*"! Daher unterscheiden wir nicht etwa nach einer sogenannten Analogie oder moralischen Wahrscheinlichkeit, sondern mit Zuversicht, ja so recht mit objektiver Gewifsheit — die Tugend von der blofsen Klugheit sowohl als vom Laster, das Recht von der blofsen Macht sowohl als von der Tyranney, und Gott von dem Götzen, die Re-

ligion von Superstition in jeder Gestalt. So wird von dem absolut Höheren wahrhsft gesprochen. Immer befindet sich dann, während das Wort erschallt, während der Begriff auf die gedachte Art negativ eintritt, im Geiste des Sprechenden, Hörenden etc. die Idee, positiv auf das „Ansich", auf die Sache in diesem Sinne des Worts, hinweisend. Daher ist ein Vortrag über göttliche Dinge, wenn selbigem wirklich der ächte Geist und hiermit die Idee einwohnet, für jeden Harmonischgestimmten so verständlich und überzeugend. Und daher drücket eben dieser Geist so unverkennbar im Ganzen sich ab, sey auch der Buchstabe da und dort mangelhaft, während der Mangel des ersteren sonst, wo es auch sey, nimmer dem tieferen Blicke entgeht, trotz dem Scheine, welchen da und dort eine gläzende Floskel oder selbst ein künstliches Wortgeflechte hervorbringen mag.

Philosophisch ist demnach der Begriff nur dann, wenn er

a) auf die Idee gebaut, und

b) im erfoderlichen Grade bestimmt und deutlich ist.

Dann fehlt ihm offenbar nicht (§. 1.)

1) der metaphysische Charakter, die Wahrheit in diesem Sinne, da sie mit dem Wesen Eins ist, und folglich die Idee eben darauf hinweist; und

2) der logische Charakter, die Klarheit, da solche auf der höheren Stufe der Verstandesbildung und in Bezug auf ein Ganzes zur Bestimmtheit sowohl als zur Deutlichkeit sich gestaltet.

Wie aber die Philosophie sich mit der Empirie wohl verträgt; so kann neben dem Begriffe, welcher mit der Idee sich verbindet, ein Begriff, der mit dem sinnlichen Stoffe oder dessen Anschauung verbunden ist, wohl bestehen. Daher die zeitliche Denk-

weise neben der ewigen, wie beyde dem Reiche der Menschheit angehören: aber überall nicht die blofs zeitliche! Und die zeitliche mufs immer auf die ewige zurückgeführt, obwohl in dieselbe nicht schlechthin aufgelöst, werden. Vor Allem gilt das Axiom: ohne die Grundlage der Idee ist überall keine (wahre oder eigentliche) Rede vom Göttlichen. Aber

I. nun kann der philosophische Denker seinen Blick nach der Idee und nach der Reflexion, welche auf das Sinnliche sich bezieht, dergestalt richten, dafs seine Ansicht und hiermit sein Ausdruck bald durch jene bald durch diese bestimmt wird. Natürlich erscheint, wenn z. B. vom Menschen die Rede ist, dann im ersten Falle das Göttlihe in ihm, und im andern das Thierische (der physische Theil) seiner Natur. — Wenn ferner

II. nach der Idee das Ideal, d. i. das Absolute, wie das beschränkte Vernunftwesen dazu aufstreben soll, erscheinet; so hebt dieselbe den philos. Denker auch über Zeit und Raum hinweg. So verschwindet ihm jede Differenz u. s. w. Aber die Beobachtung, also derBegriff im Verbande mit derAnschauung (wenn diese auf das Sinnliche noch eingeschränkt wird), ist zugleich gültig: der Beobachter findet das Mifsverhältnifs, z. B. zwischen Verdienst und Schicksal, allerdings wirklich. Denn liegt gleich die Idee auch hierbey insofern, als ohne dieselbe auch von Tugend oder Verdienst keine Rede seyn könnte, zum Grunde: so waltet doch die Vorstellung des Sinnlichen zugleich ob. Ja

III. eine solche Vorstellung kommt selbst in oder bey dem Freyheitsbegriffe vor, indem er den Menschen dem blofsen Naturdinge entgegensetzt, oder in jenem, nicht in diesem, Göttliches aufzeigt. Denn so wird ja das Natürliche zugleich vorgestellt, wäh-

rend nach der Idee als solcher das Göttliche allein und und zwar, wenn sie neben dem Freyheitsbegriffe auftritt, das Absolute in jedem Sinne d. W. sich darstellt, obgleich dieser Begriff nimmermehr ohne die Idee ist. Nach diesem Begriffe wird also der Mensch über alles Niedere erhoben, nach der Idee aber, wenn sie als solche vortritt, auf das unendlich Höhere (als er ist) bezogen, u. s. w.

Möge auch diese Ansicht der Idee und des Begriffs durch die (wissenschaftliche) Anwendung an ihrem Orte sich bewähren! Völliger entwickelt sich, im gesetzten Falle, das Licht der Vernunft erst im Fortgange, wo eben die wichtigsten Gegenstände der Menschheit zur Sprache kommen. Also erst da kann das völligere Licht, vor dem erkennenden Geiste, aufgehen. Und so bewährt sich vor Allem die gedachte Erkenntnifs des Göttlichen, die sichere und gewisse Unterscheidung desselben von dem Nichtgöttlichen jeder Art. Ja, hier begegnet uns eben zwischen der Lehre, welche von der Vernunft ausgehet, und derjenigen, welche auf das Sinnliche baut, der merkwürdige Unterschied:

I. Diese hat im Anfange Licht, Klarheit; denn sie weiset im Grunde nur das vor, was dem körperlichen Auge vorliegt, sey es auch von dem Verstande, in dieser Verbindung mit dem Sinne, gesteigert, und geschminkt von der Einbilduugskraft, sofern diese ihre Farben jedem Gegenstande zu leihen vermag: aber im Fortgange, in der Anwendung auf die wichtigsten Erscheinungen und Angelegenheiten der Menschheit, findet sich entweder der baare Widerspruch oder die erzwungene Erklärung und hiemit die Dunkelheit ein;

II. Jene hingegen, die eigentliche Vernunftlehre in unserem Sinne d. W., hat nothwendig im

Anfange ein Dunkel, eben weil das Lichtprincip ursprünglich in der Tiefe des Gemüths eintritt, und weil man folglich davon ausgehen mufs: aber in der Folge, wo das Wichtigste in seinen mannigfaltigen Erscheinungen vorkommt, entwickelt sich dieses Princip, eben in der Anwendung auf selbige, immer mehr, vermittelst des Verstandes in diesem Verbande mit der Vernunft: und so ergibt sich eine stets grössere Klarheit und Harmonie, also Befriedigung selbst für den Denker als solchen. —

Immer gehört also das Licht, in der metaphysischen Bedeutung dieses Worts, der Vernunft an: nur die Entwickelung desselben fällt dem Verstande zu, indem er als Organ der Vern. eintritt. Daher sprechen wir, folgend dem Genius der Sprache oder, was hier Eins ist, der höhern menschl. Bildung, nur von einem „Licht der Vernunft". Wie abstofsend oder fremd klingt „das Licht des Verstandes"! Und nicht selbstthätig (keine selbstthätige Kraft) ist letzterer, wenn oder indem er als Organ der ersteren wirkt; sondern er wird von dem Willen, wie vermittelst dessen die Vernunft ursprünglich realisirt oder zum Geiste d. W. in der Tiefe etc. entwickelt ist, zunächst bestimmt.

Und wenn oder wiefern der Verstand auf dem Wege der ersten, äufseren Bildung an die (blofs) zeitliche oder physische Denkweise („Ansicht der Dinge") gewöhnt ward: so mufs allerdings auf dessen Seite selbst eine neue Richtung oder Stimmung erfolgen, damit er auf solche Art im Bunde mit der Vernunft wirken, also der Begriff mit der Idee sich verbinden könne. Soweit möchte auch in Bezug auf den Verstand eine Bedingung oder ein subjektiver Grund der Philosophie nothwendig eintreten. Und daher nun

1) die ideälische Richtung, wie solche den Willen in der Tiefe betrifft, — als Bedingung in Bezug auf das Wesen d. Ph., und

2) eine neue, der physischen Ansicht — sofern sie allein (oder vor-) herrschen möchte — entgegengesetzte Richtung des Verstades, als Bedingung in Bezug auf die Form d. P., wie nämlich die Form, an sich von dem Verstande abstammend und so jedem Stoffe dienstbar, an das Wesen oder den Vernunftstoff sich anschliefsen soll, entfernend in der Lehre vom Göttlichen den Widerspruch oder die Inkonsequenz.

Wen die alten, lateinischen Worte kräftiger ansprechen; der mag die erste dieser zwey Richtungen die moralische, und die andere die intellektuelle Geistesresolution nennen.

Im Gebiete des Sittlichen, wie dieses als Gegenstand eines besondern Zweigs der Philosophie hervorgehet, ist die letztere Richtung des Geistes (nächst der ersteren) um so wichtiger, da eben die sinnliche Ansicht den reinen Begriff (die reine Auffassung) des Sittlichen so leicht trüben kann. Aber im ganzen Umfange des menschlichen Seyns siegt oder entscheidet doch immer völliger das Wesen, abstammend vom Geiste der Wahrh., ja im Grunde mit selbigem Eins. Daher auch die besondere Uebereinstimmung unter Allen, die nur nicht bestimmt vom Princip des Materialismus ausgingen, oder konsequent es verfolgten, — trotzt dem Empirischen, welches da und dort in ihrem Grundsatze der Sittlichkeit, oder in dessen Erklärung, sich eingemischt hatte. Auch so bewährt sich das Wesen (§. 3. A. II.) als ersten Bestandtheil der Philosophie. Siegend trat der bessere Geist im Ganzen hervor; und im Einzelnen äufserte sich derselbe vornehmlich da, wo man das Leben oder das Praktische, im äufsern Kreise der Mensch-

heit, näher berührte. Und daher besonders in Sachen der Moral eine so schöne Uebereinstimmung, trotz jeder Abweichung in diesem und jenem Punkte der Theorie, unter den Denkern („Weisen") aller Zeiten und Völker. Aber die völligere Ergründung, die nähere Bestimmung u. s. f. bleibt darum nicht minder die Aufgabe jedes Späteren, welcher zur Arbeit in diesem Felde der Geister berufen ward.

Anmerk. 1. Wer den Freyheitsbegriff einseitig, oder nur diesen nach der berührten Unterscheidung desselben von der Idee als solcher, ergreift; dem erscheint natürlich zuvörderst die freythätige Kraft, also nur Subjektives: von dem gegebenen Bewufstseyn, von dem objektiven Grunde, kann ihm keine Rede entstehen. Denn selbst das ursprüngliche Bewufstseyn, das er etwa „Erkennen" oder „Vorstellen" heifst, leitet er von der Freythätigkeit ab. Und von dem Vorstellen etc. macht er das Wollen abhängig, nachdem er — jenes von diesem abgeleitet hat. So ist nicht nur die Vergötterung des Menschen, sondern auch der Widerspruch auffallend! Denn eben das Wollen erklärt man zugleich für den Akt der freythätigen Kraft. Dieser Stoicismus verdienet jedoch immerhin noch eine Unterscheidung von jenem Intellektualismus, welcher den „Willen" schlechthin (nicht blofs in Bezug auf die äufsern Gegenstände, oder in Bezug auf die Wissenschaft, sofern ohne sie die Weisheit nicht Statt finden kann) vom Verstande abhängig macht, und folglich die Freyheit aufhebet. Was aber überall, dort sowohl als hier, blendet und irreführt, ist das Bekannte, nur im Kreise des empirischen Lebens wohl Gültige: „*Nil volitum, nisi cognitum*", und: „*Ignoti nullu cupido*", — Ob übrigens die „Ankündigung" etc. Gottes Werk sey, oder aus des Menschen Natur hervorgehe, davon an seinem Orte!

Anmerk. 2. Das Wort „Idee" wurde zeither von deutschen Denkern immermehr dem Uebersinnlichen ausschlie-

ſsend zugewandt. So entspricht die Idee dem Ideal', d. i. dem Göttlichen, in der gedachten Beziehung auf die Menschheit, und besonders im Gegensatze mit dem Idol'. Auf solche Art siegte die objektive Bedeutung des W. „Ideal", obwohl mehr in praktischen Schriften, über die subjektive, welche in wissenschaftlichen Büchern noch vorherrscht: hier ist ja das Ideal ein Produkt der Einbildungskraft (obwohl etwa unter Voraussetzung der Vernunft), also ein Werk des Subjekts, des Menschen. Dort aber ist es — Gott, und die „Ideale" sind nur Ausflüsse oder Strahlen dieser Geistersonne. Was sind dagegen, selbst vor dem Auge der Wissenschaft, „die Denkbilder des Absoluten", welche uns eben ein sonst wackerer Schriftsteller aufgeführt hat! Die Ideale sind ihm „Produkte des Vorstellungsvermögens, aber nicht durch die Denkkraft, sondern durch die Einbildungskraft" (gleichwohl heiſsen sie Denkbilder!). Nein, wie auch immer die Einbildungskraft oder die Phantasie bey der Vorstellung des Ideals, zumal in der Seele des Künstlers oder sonst im konkreten Leben, mitwirken mag: das Ideal selbst ist kein Produkt des Subjekts, des menschl. Geistes, heiſse er dann vorstellend und (?), denkend oder einbildend. Wohl aber ist die Idee ein Subjektives, jedoch nur auf dem besagten, objektiven Grunde: und wie könnten wir sie, mit demselben Schriftsteller, von dem „Vorstellungsvermögen" allein oder als solchem „durch die Denkkraft" ableiten? Oder wie käme er auf diesem Verstandeswege jemals zu „einer gegeschlossenen Vollendung, zu etwas Unbedingtem und (?) Absoluten"? — Uebrigens steht unsere Ansicht geradezu entgegen nicht nur

a) der Gemeinheit, welche sogar die sinnliche Vorstellung und das Gebilde der bloſsen Phantasie eine „Idee" nennt, sondern auch

b) der Scholastik, welche den gesteigerten Begriff, die abgezogene Vorstellung oder — das höchste „regulative Princip", etwas als die Ausgeburt der besagten Intelligenz, mit dem Namen „Idee" auszeichnet. Denn was ist dieses

sogenannte Princip, wenn es nur das Mannigfaltige, welches der Verstand von den Sinnen empfing, ordnen oder in eine noch höhere Einheit bringen soll? Offenbar nur ein Formales, Logisches, also ein Kind des Verstandes, d. i. ein Begriff! Offenbar kann auf diesem Wege, verfährt man anders folgerecht, nichts weiter hervorkommen, als ein gesteigerter Empirismus. — Welche Würdigung, welche Auszeichnung, gleichwohl der Kantischen Kritik etc. gebühre, hat der Verf. schon anderswo und zwar, wenn sein Bestreben nicht mifslang, aus einem neuen Gesichtspunkte gezeigt: „Erläuterung" etc. S. 358 bis 378, vgl. mit S. 293 bis 297.

„Also ist die Idee ein konstitutives Princip"? Was liegt am scholastischen Worte? Aber wenn das Uebersinnliche oder Göttliche etc. Etwas, und zwar nicht etwas durch Steigerung des Sinnlichen Erlangtes oder Gewonnenes, also wahrhaft das Höhere, ja (um das bestimmte Wort zu gebrauchen) das absolut Höhere ist; und wenn die Idee sich darauf bezieht, wenn sie wirklich (wahrhaft) die Erscheinung oder Vorstellung desselben ist: dann bildet die Idee überall zunächst die reale Grundlage für Alles, was darauf, im eigentlichen Reiche der Menschheit, erbaut werden soll. Denn nur auf diesem Grunde hat jedes Andere Bestand.

Ist aber mit dem Worte Idee diese hohe oder tiefe Bedeutung einmal verknüpft; dann soll auch im Gebrauche desselben eine gewisse Zartheit obwalten, gerade wie im Gebrauche so mancher anderen Worte, nach gleicher Bestimmung für das Höchste der Menschheit. — Etwas mehr in diesem Geiste über das Verhältnifs zwischen „Idee und Begriff", so wie über d. Verh. zwischen „Gefühl und Begriff, Glauben und Wissen" etc. findet sich schon in dem Versuche „Vernunft und Verstand" (Tübingen, 1808): man vergleiche jedoch mit demselben die „Erl. e. Hanpt. d. Ph." S. 378 bis 413. Und wer die „Erscheinung" blofs im Aeufseren finden möchte, der sehe daselbst S. 154.

Anmerk. 3. Wenn die Idee von der Vernunft (*ratio*) abstammt, und die Philosophie, im trennenden Gegensatze mit dem Empirismus, Rationalismus genannt werden darf: sollte dann nicht der Idealismus mit dem leszteren Eins seyn, so dafs er auf gleiche Art dem Materialismus entgegenträte? Aber dem Realismus kann der Idealismus nimmermehr entgegenstehen, wenn das Uebersinnliche auch real, ja das absolut Reale ist. Welch ein Mifsgriff ist es dann, mit dem Empirismus den Realismus als Eins aufzustellen! Und wie eingewurzelt, wie herrschend ist dieser Mifsgriff noch immer! Selbst der sogen. „absolute Idealismus" verlegt bekanntlich das Reale, so oft er dasselbe vom Idealen unterscheidet, in die Sinnenwelt. (Naiv genug ging sodann sein „Ideales" = d. Formalen hervor. — Man kennt das Bessere, welches dabey auf der poetischen Seite sich einfand, wenn gleich auf Kosten der Konsequenz.) Nein, losgerissen vom Uebersinnlichen ist ja das Sinnliche nichtig, also die Lehre, welche darauf baut, Nihilismus, und folglich die Philosophie im Gegensatze mit diesem auch Realismus. Heifst aber das Sinnliche in der Beziehung (Relation) auf das Uebersinnliche erfafst, auch real, und zwar das relativ Reale, während das absolut Reale, wie bemerkt, in dem Uebersinnlichen erscheint: dann fodert die Logik, wenn jenes Wort gebraucht werden soll, die Abtheilung des Realismus in den absoluten und relativen. So its

a) der absolute Realismus = d. Philosophie, und

b) der relative Realismus = d. Empirie: — nicht dem Empirismus (nach §. 3. A. II.)! Dieser fällt ja mit dem Nihilismus zusammen; und wo sie diesem entgegentritt, kann die Philosophie immer zugleich Realismus (ohne Beynamen) genannt werden. — In den gedachten „Untersuchungen" etc. von Hrn. Prof. Weifs begegnete mir jüngsthin S. 14. folgende Stelle: „Der ächte Realismus ist dem, was seit Kant Idealismus" (so schlechthin?) „genannt worden ist, verwandter als Viele meynen, und wenigstens das nicht, was Manche, die gern elles mit Händen greifen möchten, unter

dem Worte denken". Wohl stimmt, denke ich, zu dieser Ansicht die unsrige: „Erläuterung" etc. S. 366.

„Aber steht nicht der Spiritualismus dem Materialismus entgegen?" Dieses Wort kam seit einiger Zeit seltener vor; und es dürfte wohl dem „Idealismus" ganz weichen, da unter dem Spirit. auch der Intellektualismus oder Formalis. auftreten und sich verbergen kann. Denn

a) auch der Verstand gehört zu den Geisteskräften, aber nicht zu dem Unbedingten oder Göttsichen im Menschen; ja wiefern er dazu nicht gehört, fällt er selbst mit dem Sinnlichen zusammen; und

b) auf dem Wege der Bildung, wie der Miſsbegriff oder die Einseitigkeit hier eintreten kann, drang der Verstand selbst unter den Namen „Geist" vor: „Bildung des Geistes und Herzens" = d. intellektuel. u. moralisch B.; und wie erschien da nicht selten die sittliche Bildung neben (nach) der „geistigen"? — Nimmermehr soll die Vernunft als bloſse Geisteskraft, oder als solche neben andern etc. aufgeführt werden! (§ 3.) —

Wichtiger, stets um der der Sache willen auf diesem Wege der Kultur, sind die Worte: „Naturalismus und Supernaturalismus". Die Lehre, welche auf das Sinnliche oder die Natur (als solche) baut, überall nichts Höheres (als diese ist) annehmend, oder wo ein Höheres sich ankündigt, demselben schlechthin widersprechend: diese Lehre heiſst, wie man sieht, mit gutem Grunde Naturalismus. Und Supernaturalismus ist folglich jene, die vom absolut Höheren ausgeht. Diese Bestimmung ist wohl so tief als einfach. Und die Bedeutung des „Uebernatürlichen, welche dasselbe mit dem Uebersinnlichen als Eines setzt, bildete sich zeither in dem weiteren Kreise, welcher die Wissenschaft und das Leben umfasset, immer mehr heraus. Aber wie verträgt sich mit einem Naturalismus, der offenbar, in seiner Konsequenz betrachtet, ganz ungültig ist,

1) ein gültiger, in der höhern, moralischen Natur d. M. gegründeter, Naturalismus, mit dem sonach selbst

der Theismus zusammentrat? a) Welche Pein für den auffassenden Geist, unter demselben Worte zwey solche Entgegengesetzte zu denken! b) Vermischte oder verwechselte diese Scholastik nicht jene zwey Bedeutungen des Wortes Natur? (§. 3.) — Und c) foderte, wenn diese Bestimmung gälte, nicht die Logik eine neue, scholastische Eintheilung? So gewännen wir (wohl ein schlechter Gewinn!) den moralischen und physischen Naturalismus. Der letztere wäre aber keineswegs Eines mit dem Empirismus nach unserer Ansicht, sondern mit der Empirie oder Naturlehre. Und mit dem ersteren fiele der Supernaturalismus nach unserer Bestimmung eben nicht schlechthin, aber doch insofern zusammen, als dem Menschen in seinem Unterschiede vom bloſsen Naturwesen wahrhaft ein Göttliches zugestanden wird. Aber was ist

2) neben dem sogen. gültigen Naturalismus der — „Supernaturalismus"? Oder wie könnte man mit diesem Wort' eine reine und feste Bedeutung verknüpfen, wenn man nicht von jenem Grund' ausginge? Nein, die metaphysische Ansicht und hiemit die allgemeine (universelle, der Menschheit als solcher angehörige) Bestimmung entscheidet, und ist folglich das Erste, wie viel dann auch in einem bekannten Felde des Positiven hinzukommen mag. Und wenn jemals, so ist gegenwärtig diese Bestimmung wichtig. („Erläuterung" etc. S. 514.) Aber nicht allein dieser spekulative Widerstreit zweyer Deutschen, — der Gang unserer höheren Bildung selbst fodert uns zu solcher Bestimmung auf: wie könnte sonst die Philosophie als Wissenschaft des (wahrhaft) Göttlichen etc., also die Philosophie im unterscheidenden Gegensatze mit der Empirie, bestehen? Und wie möchten wir selbst den Sinn für das Höhere retten gegen die Angriffe des feineren Weltlings (Naturalisten)?

Wenn also die Philosophie zuvörderst (§. 1 u. w.) Metaphysik ist, und als solche mit dem — eigentlichen — Naturalismus im trennenden Gegensatze steht: so kann, ja so muſs selbige da, wo gerade dieser Gegensatz vorkommt,

Supernaturalismus genannt werden. Daher, indem wir des Gesagte zusammenfassen,

A. auf einer Seite: *Supernaturalismus* = Rationalismus, Idealismus, Realismus; und

B. auf der andern Seite: *Naturalismus* = Empirismus, Materialismus, Nihilismus.

Jene mögen als so viele wissenschaftliche Leuchtthürme, diese als so viele Warnungstafeln im Lande der Wissenschaft betrachtet werden. Denn woher so viele Worte, läge nicht die Sache der Menschheit so nahe? Hier gilt dasselbe, was anderswo über die Vielheit: „das Höhere nnd Niedere" etc. etc. bemerkt worden ist. („Erläuterung" etc. S. 9. u. 10.) Und es besteht darum nicht minder unsere Bemerkung gegen die Scholastik bey dem Fortschritte der Kultur: §. 4., A. II. — Wollte Uebrigens Jemand die Hyperphysik (§. 1. Anm. 1.) anstatt der Metaphysik vorschlagen, weil dieses Wort doch nur pädagogisch, mit Rücksicht auf den Gedankengang des Aristoteles, zu rechtfertigen wäre: so müfsten wir erinnern, dafs jenem Worte aus dem Gebiete des Positiven, so weit es nicht gültig ist, und wie da zugleich auf der anderen Seite jener Weltsinn eingriff, mehr als Eine widrige Nebenbedeutung anklebt, die selbst von dem Geiste der höheren Bildung nicht leicht zu heben seyn möchte. — Und:

Anmerk. 4. In wissenschaftlicher Hinsicht entsteht uns, dem Vorhergehenden zufolge, die Ordnung:

Vernunft,	Verstand,	Sinnlichkeit;
Wesen,	Form,	Materie;
Idee,	Begriff,	Anschauung.

Und daher dann:

Metaphysik, Logik, Physik,

ist gleich, sobald wir die erste oder die letzte als Wissenschaft setzen, die mittlere zugleich gesetzt. Nur indem wir auf die Sache (*res*) den Blick richten, und so gerade von

der Form, obwohl sprechend von Metaphysik und Physik, absehen, kann diese Ordnung noch gelten, vorausgesetzt die bekannte, weitere Bedeutung des W. Physik, so jedoch dafs die Phys. von der Metaphys. und hiemit von der Philosophie wohl unterscheiden, obgleich nie davon getrennt, wird. (§. 1.) Immer mufs unser Auge gegen das eine und das andere Extrem gleich scharf gerichtet seyn.

Heifst nun die Logik „formale Wissenschaft", oder fällt die Wissenschaft als solche („auf ihrer formalen Seite") dem Verstande zu; so treten die Mesaphysik und die Physik als reale Wissenschaften neben ihr auf. Und steht die reale Wissenschaft der formalen gegenüber, so zerfällt jene

1) in die Wissenschaft des absolut Realen = d. Metaphysik, und

2) in die Witsenschaft des relativ Realen = d. Physik.

So wäre die letztere zugleich nach ihrem schönen Verhältnisse zu der ersteren aufgefafst. — Wie aber dem Sinnlichen nur abgeleitete Realität zukommt; so können wir, die Sache auf dem höchsten Standpunkte betrachtend, auch der empirischen Wissenschaft nur dann Realität zugestehen, wenn ihr Gehalt oder Stoff wirklich auf jenen der rationalen Wiss. bezogen, ja insoweit, als er für real aus diesem Gesichtspunkte gelten soll, von jenem abgeleitet ist. So wenig schränken wir die Wissenschaft, welche kein Gespenst ist, auf die Logik und die blofse Natur ein! (§. 2.) Ja so wenig uns die eigentliche „Realität" zuerst oder gar im Sinnlichen erscheint; so entfernt ist unsere Ansicht von dem Gedanken: die eigentliche Erkenntnifs sey nur im Sinnlichen, in der sogen. Erfahrungswelt, möglich. Und darum finden wir auch den objektiven Grund und mit ihm die objektive Gewifsheit, ja das Objekt selbst = Sache, keineswegs zuerst oder gar ausschliefsend in dieser Welt. Aber dabey wird die empirische Ansicht der Dinge an ihrem Orte nicht aufgehoben. —

Können wir nach dem gegebenen Gange der wissenschaftl. Kultur auch diese oder solche „scholastische“ Bestimmungen schon ganz entbehren?

§. 7.

Wie die Moralphilosophie sich unterscheide von der Philosophie. — Wissenschaftliche und praktische Moral. (Nicht: „praktische Philosophie“!)

Ein solcher Rückblick auf den Grund aller Philosophie (der Philosophie überhaupt) mag an diesem Orte nicht überflüfsig scheinen, zumal nach dem bekannten Wechsel und Sturz der Systeme. Wie soll die Philosophie zu dem ihr gebührenden Ansehen gelangen, wenn sie nicht dergestalt, in dem innigsten Verbande mit der ächten, höheren Kultur, dargestellt wird? — Wer aber dann, wenn sie in diesem Lichte erscheint, ihr schlechthin entsagen wollte: der müfste sich ja den Stempel eines „Barbaren“ selbst aufdrücken. Auch lag diese Ansicht der Philosophie von jeher allen wahrhaft Gebildeten, wenigstens praktisch, nahe. Um so mehr dürfte es, bey dem eben gegebenen Zustande der Philosophie als Wissenschaft in Deutschland, gelingen, den besagten Punkt völliger zu ergründen und geltend zu machen.

Fraget man aber nach einer „Grundlegung“ der Moralphilosophie; so gilt für diese zuvörderst Alles, was bisher von dem Grunde der Philosophie gesagt worden ist. Nur so können wir dieselbe, heifse sie dann „Ethik“ oder „Moral“, bestimmt als Philosophie auffassen, nämlich scharf unterschieden nicht nur von der Empirie sowohl als der Sophistik, sondern auch von dem blofsen Verstandeswesen, welches im Felde der Theorie so leicht vordringt, besonders unter dem Namen Spekulation, und

nach dem eben bemerkten Gange der wissenschaftl. Bildung auf deutschem Boden. Was wäre da eine sogenannte „Verstandesmoral"? Nein, der Verstand ist, da er blofs die Form giebt, überall nicht das Erste. Aber fest trete unsere Ansicht jedem Extrem' entgegen, also nicht nur dem, welches den Verstand obenan setzt, sondern auch jenem, welches denselben und hiemit die Logik aus dem „heiligen Lande" verbannt! Denn nach einer bekannten idealistischen Rückwirkung gegen den „Verstand" müssen wir unsern Gesichtspunkt auch gegen das letztere Extrem überall festhalten. (§. 1.)

Also ist auch die Moralphilosophie „Wissenschaft des Absoluten": aber nur in jener höheren Ordnung! (§ 4.) Wer solche schlechthin verwirft, der sehe wohl zu,

1) ob er nicht den Menschen, wie er zur Thätigkeit bestimmt ist, von dem objektiven Grunde, welcher dieselbe ursprünglich bedingt, losreifse, also den Menschen stoisch vergöttere, und

2) ob er nicht, verkennend den subjektiven Grund, den wir den lebendigen genannt haben, die Wissenschaft von der Wurzel des Lebens losreifse, und dann unter den Namen Moral ein Gebilde des blofsen Verstandes aufführe!

Sagt uns aber ein würdiger und denkender Mann: „Es gab von jeher eine Tugend ohne Moral, und eine Moral ohne Tugend"; so wollen wir das Wahre dieser Ansicht, auf einem gewissen Standpunkte der Reflexion, nicht verkennen. Wie erscheint aber die Sache etwas näher und tiefer betrachtet?

a) Einem Menschen, der wirklich „tugendhaft" war, mangelte nicht die Erkenntnifs des Sittlichen, so dafs er solches von dem Sinnlichen nicht minder als von dem Unsittlichen mit Sicher-

heit unterschied. Wer möchte da selbst der frommen, guten Mutter in ihrem häuslichen Kreise die „Moral" schlechthin absprechen, wie beschränkt auch übrigens ihre Bildung seyn mag? Nur der höhere Grad der verständigen Ausbildung, welchem der Sprachgebrauch nun einmal — unter Voraussetzung des vernünftigen Grundes — den Namen Philosophie erst zugesteht, kann bey dem Besitze der „Tugend" noch mangeln. Und:

b) Wer möchte die moralischen Worte oder Sprüche, die irgend Einem, welcher vom Göttlichen wirklich entblöfst oder abgefallen ist, nur von Aufsen angebildet sind, und sodann durch ihn wie durch ein Sprachrohr — hindurchschallen, „Moral" in Bezug auf ihn selbt nennen? Von einem Andern sind diese Worte, sofern sie wahr sind, ausgegangen. Und kommen sie einem Dritten aus jenem Munde noch bedeutend, treffend etc. vor; so ist es, weil der Geist der Wahrheit in ihm lebet, oder weil er mit dem, aus welchem das Wort (λογος) ursprünglich hervorging, harmonisch gestimmt ist. Nein, ein Sprecher von jener Art soll kein „Moralist", geschweige (wenn ihm auch Verstand und Phantasie wohl zu Gebote stehen) ein „vortrefflicher", genannt werden. Er ist Sophist, oder steht mit den Sophisten auf Einer Linie. Darum bestreitet er auch unter andern Umständen, was er jetzt behauptet oder — aussagt. So ist er allerdings, im Grunde betrachtet, nur Heuchler. Eben darum fehlt 1. seinem praktischen Vortrage die rechte Wärme, Geist, Leben . . . , und 2. seinem wissenschaftlichen oder theoretischen die Konsequenz: es giebt Mifstöne, die eben aus ihm hervorkommen! — Ja bey einem schärfern und anhaltendern Blicke in die Wirklichkeit wird immer, denke ich, die „Erfahrung" den Ausspruch der „Ver-

nunft" bestätigen: nur aus der ursprüngl. Anerkennung kann sich die eigentl. Erkenntnifs (des Göttl. etc.) entwickeln.

Auf diesem Wege begegnet uns von selbst das Gattungsmerkmal („*nota generica*"), welches die Moralphilosophie mit der Philosophie verbindet: auch sie ist Wissenschaft des Absoluten oder, was hier Eines ist, des Göttlichen. — Denn wie das Göttliche der Religionsphilosophie zugehört, soll nachher davon so viel, als hier nöthig ist, gesagt werden. — Das Merkmal aber, wodurch die Moralphilosophie sich zuerst von der Philosophie überhaupt unterscheidet („*nota specifica*"), ergiebt sich, indem wir das Absolute in seiner Beziehung auf den Willen betrachten. Denn wie dasselbe bezogen auf den Verstand das Wahre, und auf die Phantasie bezogen, das Schöne heifst: so nennet der Genius der Sprache selbiges in gleicher Hinsicht auf den Willen das Gute. Die Vernunft (§. 3.) liegt überall zum Grunde, wo „das Wahre, Gute und Shöne" wirklich sich einfinden und zum Vorscheine kommen. Nun fällt aber mit dem Guten nach dieser idealischen Bestimmung (αγαϑον) das Moralische oder Sittliche insofern ganz zusammen, als da, in der Sprache aller Gebildetern, dasjenige „moralisch" heifst, was durch die Freyheit, d. i. die (Eine) freye Kraft entsteht, im Gegensatze von *) dem, was durch die

*) So schreibt eben Göthe „Aus meinem Leben" etc. Th. 2. Ein Anderer schreibt bekanntlich im Gegens. mit etc., ein Dritter gegen (nicht scheuend den Uebellaut: im Gegens. gegen etc.) und ein Vierter des, z. B. „die Wissenschaft im Gegensatze des Lebens": so schwanket noch, unter guten Schriftstellern, der Sprachgebrauch bey einem Worte, das — zeither im Gebiete der Wissenschft eine so ausgezeichnete Rolle gespielt hat. Aber,

(bloſs) Naturkraft oder nach dem Gesetze der Nothwendigkeit zu Stande kommt, und daher „physisch" genannt wird. Die Moralphilosophie ist demnach die Wissenschaft des Absoluten in dessen Bezug auf den Willen, oder: d. Wiss. des Absol. in der Erscheinungsform (Gestalt?) des Guten, wenn es nämlich erlaubt ist, dieses Wort auch in die Region des Uebersinnlichen aufzunehmen. Aber dann unterscheide man diese Form wohl von der logischen nicht minder als der empirischen (der Gestalt eines sinnlichen Gegenstands)! — Allerdings ist, nach dieser Ansicht, die Philosophie auch Moralphilosophie, so wie das Absolute auch das Gute: aber in der Philosophie überhaupt wird dieses Merkmal, diese Seite nicht besonders hervorgehoben. — Irgend eine nähere

was die Sache betrifft, und daher allerdings wichtiger ist: wo fand sich dabey die im Wesen der Menschheit gegründete Unterscheidung zwischen dem trennenden („absoluten") und dem (bloſs) unterscheidenden „Gegensatze"? — Reinhold giebt uns in seiner neuesten Schrift den „trennenden und nichttrennenden Unterschied", jedoch ohne bestimmte Anwendung. M. vgl. die „Erläuterung e. H. d. Ph." S. 171 bis 186. — Die Philosophie steht, nach dem Obigen, mit der Empirie im „Gegensatze", aber bloſs im unterscheidenden; mit der Sophistik hingegen steht sie im trennenden Gegens. . „Und mit dem Intellektualismus, der uns oben schon mehr als Einmal begegnet ist"? Es giebt, wenn der Mensch im Fortgange der Bildung oder im ganzen Umfange seiner Thätigkeit betrachtet wird, keinen bloſsen Intellektualismus oder Formalismus. Nur im Anfange und an einzelnen Orten oder bis zu einem gewissen Zeitpunkte mag derselbe bey einem spekulirenden Kopfe sich einfinden: im Fortgange dringt entweder der bessere Geist vor, oder — der Intellektualismus wird Sophisticismus, so wie dieser Materialismus etc. (M. vergl. S. 14! Denn besonders wichtig ist dieser Punkt.)

Erklärung (Definition) der Moralphilosophis kann sich erst durch die weitere Darstellung ergeben. —

Sind nun das Wahre, Gute und Schöne so viele Erscheinungsformen des Einen Absoluten; so zeigt sich eben darin ihr Central- oder Einheitspunkt Daher

I. nach der objektiven Ansicht die ewige Einheit des Wahren, G. u. Sch.; und

II. nach der subjektiven Ansicht der Sache die ursprüngliche E. des W., G. u. S., nämlich dort in der Tiefe des Gemüths, sey es auch, dafs die Herausbildung noch fehle.

Und wenn oder wiefern die Wahrheit dem Philosophen (der Philosophie), die Schönheit hingegen dem Dichter (der Poesie) zufällt; so erscheint dann

1) die Einheit des Guten und Wahren bey dem erstern, wie
2) die Einheit des Guten und Schönen bey dem letztern.

So begegnet nns wiederum der subjektive Grund aller Philosophie: aber stets in jener Tiefe, also die nächste Bedingung jeder philos. Erkenntnifs. Der objektive Grund, und zwar in der metaphysischen Bedeutung, ist hiebey immer vorausgesetzt. Wer also unsere Ansicht so schlechthin eine „Subjektivitätsphilosophie“ schelten könnte; der hätte offenbar noch keinen Blick in jene Tiefe gethan. Und wo läge seine gepriesene „Objektivität“? Im Sinnlichen oder — auf dem Papiere, höchstens in der luftigen Region des (blofsen) Verstandes!

Aber bey diesem Blicke auf die Philosophie erscheint uns der Urbesitz des Guten, unzertrennlich

von der ursprüngl. Anerkennung des Absoluten. Also dieser Besitz gehet vor der Erkenntnifs des Guten her. Denn letztere ist, wenn sie nicht wieder mit der Ankündigung d. Göttl. oder dem Gewissen verwechselt wird, die Untersheidung des Sittlichen von dem Nichtsittlichen jeder Art, also die Erkenntnifs der Wahrheit in Ansehung des Moralischen, da eben das Wahre dem Verstand' als dem Vermögen des Erkennens, wenn ihm die Vernunft zum Grunde liegt, zufällt. Man unterscheide also wohl

1) das Wahre in der Urstätte des „Lebens", wie es da vom Guten nicht trennbar ist, ja wo eben das Lichtprincip wie das Lebensprincip sich ursprünglich einfindet; und

2) das Wahre im Felde der „Wissenschaft", die als Wissenschaft von dem Verstande abhängt, als wahre Wissenschaft aber von der Vernunft ausgeht; so dafs, wie bemerkt, die „logische Wahrheit" selbst nur als Reflex der „metaphysischen" erscheint. — Eben darum kann demjenigen, welchem der logische Bestandtheil d. Philos. mehr oder weniger mangelt, die Wahrheit und hiemit die Philosophie nicht schlechthin abgesprochen werden, wenn er wirklich „im Göttlichen oder Ewigen lebt": so besitzt er ja das erste Nothwendige, ja insoweit den metaphysischen Bestandtheil etc.! Und wo finden wir, falls diese Ansicht, diese Bestimmung nicht gelten soll, eine Schutzwehr gegen den Hyperdogmatismus? („Erläuterung" etc. S. 246 bis 263.)

Noch erhebt sich vielleicht die Frage: „liegt darin kein Widerspruch, dafs man zwar das Absolute in seiner Richtung auf den Verstand das Wahre heifst, und demselben zugleich die Wissenschaft anweist, aber doch das Wahre auch dort, in der Sphäre des

innern Lebens, schon findet?" Nein, 1) weil zwischen dem Leben und der Wissenschaft keine absolute Scheidewand ist, und 2) weil sich dort zugleich eine Hindeutung auf den ‚Verstand‛ wie er hinzukommen soll, findet, während der Geist der Wahrheit oder das Wahre in der besagten, ursprünglichen Einheit mit dem Guten erfaſst, zunächst dem Intellektualismus entgegentritt. Besonders in dem Ausdrucke „Geist der Wahrheit" zeigt sich daher eine Gabe jenes höheren Genius, welcher über dem Gange der menschlichen Bildung und hiemit auch der Sprache leitend waltet. — Spricht man übrigens auch vom „Geiste der Philosophie"; so ist dieſs eben, weil Leben und Wissenschaft nicht getrennt sind: so gehet auch das Wort „Geist" aus der Sphäre des Lebens hinüber in jene der Wissenschaft. Und nur der Intellektualist, der Aufkläling, Klügling u. s. w. wird sich unter dem „philosophischen Geiste" zuerst oder gar allein den Verstand, also die logische Kraft, auf irgend einem Punkte der Steigerung denken. Immer besteht jedoch zugleich das oben Gesagte: das Eine, was, unter Voraussetzung von Nro. I. in jener Ordnung, unter Nro. II. als „Geist der Wahrheit und Tugend", als Lebens- und Lichtprincip eintritt, erscheint unter Nro. III. als Wesen neben der Form; und es ist eben jener Geist, welcher da als Wesen erscheint, oder sich dazu, vor dem Auge des philosophirenden Denkers, fortbildet: darum ist das Wesen (§. 3. A. II.) = der Wahrheit oder dem Wahren metaphysisch betrachtet.

Nach dieser Grundansicht können wir

I. der bekannten Schullehre nicht beystimmen, welche die Moralphilosophie als „praktische Philosophie" aufstellt, und sie der sogen.

„theoretischen" auf solche Art entgegensetzt. Denn

1) die Philosophie überhaupt, mithin auch die Moralphilosophie, ist

a) ihrem Wesen nach, dem Obigen zufolge, praktisch, vorausgesetzt, daſs man die reine und die empirische Praxis wohl unterscheide, — und

b) ihrer Form nach theoretisch, da eben der Verstand das Vermögen der „Theorie", wie der „Wissenschaft", ist. Daher dann auch die Moraltheorie, obwohl diese als Moraltheorie gleich jeder andern, die zuvörderst Metaphysik ist, von der Vernunft ausgehet. (§. 1. u. 3.). Will man aber

2) die Moralphilosophie um deſswillen die „praktische Philosophie" nennen, weil in ihr der Wille, das Vermögen der Praxis, des Handelns u. s. f. zur Sprache oder in Betrachtung komme; so fragen wir:

a) hat denn die Moralphilosophie als solche das Handeln, die Bestimmung des Willens etc. zum Gegenstande? Ist denn ihr Zweck, ihre Aufgabe nicht die Erkenntniſs der Wahrheit in Absicht des Sittlichen, also eine wahre Theorie, so daſs eben sie, im Gegensatze mit der angewandten oder praktischen Philosophie, auch eine theoretische, wissenschaftliche oder spekulative genannt werden muſs? Und:

b) gesetzt, man nännte die Moralphilosophie, weil doch der Wille etc. in ihr so weit besonders hervortrete, die praktische Philosophie; was ist dann die theoretische, welcher man bekanntlich „die Erkenntniſs" oder „das Erkennen" — als wäre dort keines! — zuweiset? Oder was ist diese sogenannte Erkenntniſs, wenn von jedem Gegenstande, von dem Uebersinnlichen sowohl als dem Sinnlichen, und von jener göttlichen oder reinmenschlichen Ordnung, in welcher allein die philosophische Erkenntniſs

eintreten kann, ganz abgesehen wird?? Offenbar waltet dann, verfährt man anders konsequent, unter dem Namen „theoret. Ph.“ die blofse Logik; offenbar kann sich daraus weiter nichts entspinnen, als höchstens ein feines Begriffespiel oder ein Kunstgewebe des bekannten Intellektualismus! —

Dafs aber die Eintheilung: „theoretische und praktische Philosophie“, so herrschend und mächtig ward, kommt, meines Erachtens, daher: 1. weil auf dem früheren Bildungswege die verständige Kraft vorspringt; weil 2. die Reflexionsansicht, die nur in Bezug auf das äufsere (empirische) Leben gültig ist: „Verstand und Wille, Erkennen und Handeln, Theorie und Praxis“ etc., durch die Leibnitzisch-Wolfische Schule besonders auf deutschem Boden so einheimisch und schlechthin geltend ward, unter so vielen Deutschen, zumal in einer bekannten Epoche der sogen. Popularphilosophie und der Aufklärung; weil 3. jene Eintheilung schon so lange den Besitzstand, mit dieser wissenschaftlichen Miene, behauptet; und weil sie 4., nachdem auch so manche, sonst treffliche Denker sie gebraucht haben, durch die Macht des Ansehens sowohl als der Gewohnheit unterstützt wird. — Will indefs irgend eine ältere oder neuere Scholastik mit ihrer Eintheilung der Philos. in die theor. u. prakt. jede andere Ansicht, vielleicht vornehm und kurz, abfertigen: dann mag es erlaubt seyn, den Scholastiker aufzufordern, das Gesagte wohl zu prüfen, und ob er nicht theils an dem Standpunkte der Logik als solcher, theils an jener empirischen (wenn gleich eben nicht blofs empirischen) Reflexionsansicht sklavisch hafte, — ob folglich sein Machtspruch trotz dsm Scharfsinne, den er sonst oder dabey zeigen mag, nicht den baaren Mangel an Tiefsinn und somit die baare Oberflächlichkeit (unbeschadet jeder anderen Kenntnifs) beweise?! — Man sehe,

da dieser Punkt so weit greifet, die „Erläuterung" etc. S. 332 bis 335, vgl. mit mit der kleineren Schrift: „Etwas an die Freunde der höhern wissenschaftl. Bildung im deutschen Vaterlande" S. 40—45.

Nach derselben Grundansicht müssen wir

II. die wissenschaftliche Moral wohl unterscheiden von der praktischen, die nicht etwa die reine Praxis, wie solche mit der urspr. Anerkennung etc. zusammenhängt, als Grundbedingung der Philosophie im trennenden Unterschiede von der Sophistik hervorhebet und dann oder so nur voraussetzt; sondern die auf das Praktische überhaupt und als solches ausgehet. Ja, indem wir die Moral als Bildungsmittel betrachten, gilt folgende Besimmung:

1) der nächste und insofern der eigentliche Zweck der wissenschaftlichen oder theoretischen Moral ist die wissenschaftliche Bildung in Ansehung des Moralischen;

2) die praktische Moral hingegen hat die moralische Bildung als solche zum Gegenstande.

Nimmer kann also jene, heiſse sie übrigens philosphisch oder theologisch, die Anleitung zum sittlichen Leben, zur Nachbildung des Göttlichen" u. s. w. genannt werden; sondern die Beförderung der moralischen Erkenntniſs, die Aufstellung nnd Entwickelung des wahren sittlichen Begriffs, des wahren Grundsatzes etc. ist ihre Aufgabe! — Allerdings findet auch hier, und zwar in keiner Hinsicht, eine Kluft oder absolute Scheidewand Statt; und bey dem wissenschaftlichen Lehrer, der als Professor auftritt, ist zugleich wohl zu bemerken:

a) wie bey dem Jünglinge oder jungen Manne das Gefühl in Verbindung mit der Phantasie um so leichter, bey dieser Vorstimmung, hin und wieder angesprochen und erregt werden möge, so daſs der

Intellektualismus desto weniger eintreten dürfte, zumal wenn eben dagegen auf den lebendigen Grund noch weiterhin, da und dort, bestimmt zurückgewiesen wird; — und

b) wie der Professor selbst auf einen Solchen, der in Ermanglung jenes tieferen Grundes noch keine Empfänglichkeit für die eigentliche Philosophie hat, den aber ein äufserer Grund oder Umstand herbeyführte, erziehend einwirken könne, geschehe es gleich nur zufällig (glücklicher Weise), und sey er eigentlich nur ein Werkzeug der Vorsehung als der Einen, allumfassenden Erzieherin des Menschengeschlechts. Für einen Solchen ist der Lehrer dann freylich nur Pädagog, nicht Professor. Jedoch wenn, aus diesem Gesichtspunkte der Vorsehung betrachtet, keines Menschen Erziehung jemals vollendet ist: wirkt dann nicht im ersteren Falle der wissenschaftliche Lehrer zugleich erziehend, zum Behufe des Weiteren? —

Aber ein Unterschied mufs doch zwischen dem wissenschaftlichen und praktischen Vortrage gemacht werden. Wenn letzteren das Ergreifende, Belebende auszeichnet, so gehört ersterem die Bestimmtheit und Deutlichkeit vorzüglich an. Eben zum Behufe des metaphysischen Charakters der Philosophie darf ja der logische nicht fehlen. So ist dann die Wissenschaft ein Erzeugnifs des menschlichen Geistes, ein Nachbild des göttlichen Wissens; und nur die Wissenschaft so von jeder Seite erfafst, gewährt uns den nöthigen Leitstern gegen die Blendwerke jeder Art: so ist sie bestimmt, dem Leben selbst vorzuleuchten, nämlich wie dieses in die äufsern Verhältnisse der Menschheit eingehet. Nein, die Vermischung des praktischen Vortrags mit dem wissenschaftlichen führt nicht zum Bessern, so wenig als die mit derselben verwandte und verbun-

dene Einmischung der Poesie in die Philosophie, welche vor einiger Zeit unter so manchen Deutschen Ton war. — Zugleich erhellet, was von der Stimme zu halten sey, welche selbst aus dem nördlichen Deutschlande kam: „Besonders der Prof. der Philosophie soll auf Erregung der Gefühle, auf Bildung des Herzens, auf Erhebung zum Idealen, Ewigen, Göttlichen u s. f. hinstreben und hinwirken“. Von dem bekannten Zeitspiele mit dem „Göttlichen, Ewigen, Unendlichen“ etc. sey hier keine weitere Rede! Aber man prüfe ein solches Zeitwort, wo es mit herzlichem Ernste gesprochen ward: verdient es keine Auszeichnung mit Rücksicht auf den Kulturgang, eben in Bezug auf „deutsche Philosophie“? Und was folgt aus der Natur des Gedenstands, der Sache? Was fliefst aus der Ueberzeugung, wo sie wirklich ist und spricht? Nur gegen jene Vermischung gilt immer zugleich die Frage: soll denn der Philosoph, der Professor — predigen? u. s. w.

Uebrigens kann der praktische Vortrag nicht so geradehin als Eines mit dem „populären“ gesetzt werden. Wahrlich es ist Zeit, dafs man begegne dem Stolz' und dem Vorurtheile des ältern und jüngern Pedanten (Scholastikers, Dogmatikers etc.), welcher da Alles, worin nicht eben der Begriff vorwaltet, für „populär“ ausgeben, oder in den Volkskreis hinabweisen möchte. Dieses Unwesen hat mittelbar der Wissenschaft selbst sehr geschadet. Denn es entrückte dem Auge manches Bessern den Werths derselben; so wie es auf der anderen Seite den Wahn unterhielt, welcher das tiefer liegende Band zwischen Leben und Wissenschaft reifst. Auch hat es der Sophisterey, wie diese in das äufsere Leben fällt, nicht selten gedient, indem eben unter

dem bekannten Volke so vieler Halbgebildeten (Aufklärlinge u. s. w.) der einseitige Begriff, also nur diese und jene Formel, eingriff und fortwirkte *). — Nein, die Schärfe ist nicht das Erste; und die Tiefe ist nicht allein und eben nicht nothwendig in der Wissenschaft, wenn diese nicht mit der Wahrheit vermischet wird. Im Kreise der Anwendung, in diesem Felde des Lebens, kann die Idee zufolge ihrer innern Verbindung mit dem Gefühle so kräftig als schön (lebendig) vortreten; und so kann hier der Tiefsinn sich einfinden, während im Kreise der Wissenschaft der bloſse Scharfsinn waltet, Begriffe spaltend, spielend mit neuen Formeln, oder gar dem Geiste der Sophistik dienstbar. Daher die sogenannte „Schulweisheit". Aber gesetzt auch, das finstere oder sophistische Princip walte nicht vor; gesetzt, es sey bloſs der Intellektualismus zum Scholasticismus gestaltet, und so eben vorherrschend: welch eine ärmliche und erbärmliche Rolle spielt die sogen. Schulweisheit neben der eigentlichen Lebensweisheit! — Der Scharfsinn hat auch im Gebiete der Wissenschaft nur bedingten Werth; denn er gehört dem Verstande und somit der Logik an: er ist also nur dann gültig, wenn der Tiefsinn, so wie dieser der Vernunft und hiemit der Metaphysik angehört, ihm zu Grunde liegt. Aber gleichwie die Philosophie von der ächten, höheren Bildung (Kultur) unzer-

*) Aber diese Bemerkung soll eben so wenig irgend eine neuere, mystische oder ästhethische Salbaderey, welche die Stelle der Wissenschaft selbst einnehmen möchte, begünstigen. Noch minder spricht sie für den, welcher die Spekulation als solche schon für die Philosophie, oder seine Begriffe und Phantasieen für Ideen ausgiebt, einen Jeglichen, der diese Idole nicht anbetet, unter das „Volk" werfend.

trennlich, und daher kein Abgeschlossenes oder Vollendetes ist; so dürfen wir auch den Tief- und Sckarfsinn überall Keinem, der an dieser Bildung Theil nimmt, absprechen. So ist folglich unter allen wahrhaft Kultivirten auch in dieser Hinsicht nur ein Gradunterschied. Und nennen wir den Tiefsinn das metaphysische, den Scharfsinn aber das logische Organ der Philosophie; setzen wir daher, wie diese aus Metaphysik und Logik (§. 1.), so ihr Organ aus Tief- und Scharfsinn zusammen: so ist schon aus dem, was oben (§. 5.) von dem objektiven und subjektiven Grunde d. Ph. gesagt ward, einleuchtend, wo oder wie sich dieses Organ wirklich einfinde, betreffe es dann die Philosophie überhaupt oder irgend einen Zweig derselben. („Erläuterung" etc. S. 413 bis 417.)

Anmerk. 1. Wenn die „Sittlichkeit" (irgendwo) selbst an der Spitze der akademischen Gesetze erscheint; wenn in diesen Universitäts-Statuten „die sittliche Bildung" vor der „wissenschaftlichen" aufgeführt, und so mit dieser als „Zweck" des Besuchs der Universität aufgestellt wird: dürfen wir dann — vorausgesetzt den inneren Bund des Sittlichen mit dem Religiösen — nicht annehmen, unsere Ansicht von dem lebendigen Grunde d. Philos treffe mit dieser von dem akademischen Zwecke harmonisch zusammen? Nimmermehr können ohne solche Grundlegung „die philosophischen Wissenschaften" und, zufolge der gedachten Beziehung alles Endlichen auf das Unendliche, selbst die empirischen wahrhaft gedeihen oder „blühen". Indessen findet natürlich der blofs „feine Kopf", d. h. der Sophist, hier weiter nichts, als eine leere Behauptung oder höchstens eine mystische Floskel. Kein Wunder, wenn er dort, in jenen sittlichen Formeln oder Aussprüchen im Namen eines Regenten, eine „blofse Formalität" erblickt: „das ist nur *pro forma*"!

Anmerk. 2. Ein würdiger und denkender Mann, der jedoch an den Leibnitzisch-Wolfiischen Reflexionspunkt gewöhnt ist, hat gegen das lebendige Princip erinnert: „der Weise im praktischen Sinne müsse freylich ein guter Mensch seyn; aber das verstehe sich von selbst, und es sey ja vom theoretischen Weisen, von der Wissenschaft etc. die Rede". So wenig unterscheidet der Empiriker (wenn auch eben nicht der bloſse) die Wissenschaft des Göttlichen von jener des Natürlichen; so wenig erkennt selbiger, wie eigentlich die Vernunftwissenschaft eintritt, oder wie sich die Vernunft, in irgend Einem, entwickelt! (§. 4.) Und was ist wohl „der Weise im theoretischen Verstande", wenn er in seinem Unterschiede vom „praktischen Weisen", nicht gut, d. h. nicht wahrhaft vernünftig (aber doch ein „Weiser"!) seyn kann? Man sieht, auch in dieser „Distinktion" waltet bloſs jene empirische Ansicht: „theoretisch und praktisch"; und selbst der Eine höhere Sinn des Wortes „Weisheit", welcher sonst bereits, im Sprachgebrauche aller gebildetern Deutschen, so fest stehet, muſs selbiger weichen. So äuſsert sich, dringend auf eine „Distinktion", der scholastische Scharfsinn, wo er gerade vom Tiefsinn (so weit) verlassen ist! — Was bey manchem sonst wackern Praktiker die reinere und tiefere Bestimmung noch hemmt, ist besonders, auſser der bemerkten Verwechselung des Erkennens mit dem Gewissen, die populäre oder konkrete Redensweise: „Erkenntniſs des Guten", oder „der Wahrheit" = d. Guten, also in Beziehung auf den Willen, auf das Leben! Man sehe, da dieser Punkt allerdings theils an sich theils nach dem gegebenen Gange der Kultur von ausgezeichneter Wichtigkeit ist, die „Erläuterung", etc. S. 328 vgl. mit der Darstell. d. Religionsphisophie. S. 366 bis 368. — Nur die Idealistik, die Alles verschmelzt (vermischt und verwirrt), sprach vor Kurzem auch von der „Wahrheit oder Richtigkeit des Handelns, einer Handlung" u. s. f.: aber warum dann nicht auch von der Güte oder Sittlichkeit der Wissenschaft, des Erkennens etc.?

Anmerk. 3. Reinhold in seiner neuesten Schrift: „Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften“, giebt uns S 34 u. w. mehreres Schöne und Treffende über den lebendigen Grund aller Philosophie. Er hebt besonders die „Wahrheitsliebe“ hervor. Möchte auch gesagt worden seyn, wie denn die Wahrheitsliebe ursprünglich eintritt, oder wie selbige zur Vernunft sich verhalte! Nicht erst auf dem höheren Grade, sondern schon gesetzt, wie selbige dem Sophisten mangelt, mufs (denke ich) die Liebe zur Wahrheit als Bedingung der Philosophie erfafst werden. — Auch nennt Hr. Reinhold die Metaphysik Wesenlehre, wie die Logik Denklehre; und das oben Gesagte stimmet (scheint es) mit seiner Ansicht überein: unverkennbar sticht die Wesenl. über die Denkl. hervor; ja erstere tritt wohl auch bestimmt vor letzterer auf. Möchte zugleich bestimmt worden seyn, wo oder wie denn das Wesen, etwa im trennenden Unterschiede von dem Unwesen, sich wirklich einfinde! — Und mit welchem Rechte wird „die Wahrheit“ etc. auch so geradezu auf das Gewissen, das Handeln etc. bezogen? Warum überall kein Wort von dem Guten (und Schönen)? In der letzten, idealistischen Schule führt nun freylich dieser und jener — Anhänger der Identitätslehre — nur „das Wahre“ oder etwa, als gleichbedeutend damit, „das Reale“ auf: aber diese Weise kommt offenbar daher, weil das „Ideale“ sowohl als das „Absolute“ (im Sinne dieser Schule) seine Rolle bereit ausgespielt hat, oder wenigstens die bezaubernde Wirkung, die es noch vor einiger Zeit auf so manchen jüngeren (oder auch älteren) Kopf that, nicht mehr hervorbringt? — Aber selbst Jacobi „von den göttlichen Dingen“ etc. hob neulich „das Wahre“ schlechthin, nicht blofs in Bezug auf die Erkenntnifs als solche, hervor. Ob eine Darstellung dieser Art nicht wenigstens mittelbar selbst dem Wolfischen Intellektualismus (dem bekanntlich Jac. früher und stärker, als irgend ein Anderer, sich widersetzte) begünstigen könnte? M. vgl. die Zugabe

jener Schrift. S. 474. Freylich man kennt schon den Jacobischen „Ort des Wahren" etc.; aber um so mehr mochte nun eben dieses in seiner Ansicht vordringen. Ganz anders spricht indessen Hr. Neeb — ein philosophischer Schriftsteller, welcher nur zu lange geschwiegen hat! — so eben im „Rheinisch. Archiv" etc. J. 1812, H. IX, S. 38 u. 39: „Jede (in obiger Bedeutung) menscliche Philosophie geht im Grunde von der Voraussetzung einer wesentlichen Identität des Guten und Wahren aus, wenn auch in der exoterischen Hülle, in äufserer Form und Darstellung, eine noch so grofse Verschiedenheit herrscht. Das Wahre ist das Daseyn des Guten, das Gute ist das Seyn, die Kraft und Wesenheit des Wahren; jenes ist von Anbeginn, dieses seine zeitliche Erscheinung". (Schlechthin? Und erscheint nicht auch das Gute äufserlich, in der guten That? Oder sollen wir, mit jenem Idealistiker, die Wahrheit auch der Handlung zuschreiben?) „Ist das Gute nicht, so sind auch alle Dinge, die beständig werden, und nimmer sind, „nur Schattenwerk, und jede Erscheinung ist leerer Schein" — „Wer sich wegwirft, mag die reelle Wahrheit des Guten läugnen. Aber wer sich wegwirft, der vernichtet sich praktisch selbst, der ist für uns nicht da, und wir haben mit Niemand zu streiten." (§. 1. Anmerk. 1., verbunden mit §. 5., über den subjektiven Grund aller Philosophie!) „Ueber die Güte der Wahrheit aber dürfte gestritten werden. Doch sobald man dieses einen Augenblick setzt, verliert unsere Nachforschung alle Richtung, und ihrem Wege fehlt jenes Licht, das nur vom Guten ausgeht. Die Antwort, Wahrheit sey übereinstimmig *) mit den nothwendigen Denkformen der Menschheit, würde nur auf die zweyte Frage führen: Was ist denn Wahres an der Menschheit? Antwort:

*) Das Logische: „Wahrheit ist Uebereinstimmnng der Vorstellung mit dem vorgestellten Gegenstande", ist an seinem Orte ganz gültig; und eben so kommt die Wahrheit der Wissenschaft, Erkenntnifs etc. zu. Allein diese logische Definition setzt,

„Das absolut Gute, und was mit dieser in positiver Beziehung steht, kann allein als endliche Lösung beruhigen. Jede gründliche Philosophie geht synthetisch von einem Absoluten, einem Vollständigeu und (?) Unbedingten aus, oder analytisch zu einem solchen zurück. Kants Krititik ist analytisch". — Das heifst, denke ich: Kant stieg, ungeachtet er die Realität oder Objektivität sowohl als die Erkenntnifs schlechthin auf das Sinnengebiet eingeschränkt hatte, noch zu einem Höheren auf, weil er dieses zugleich pädagogisch vorausgeseszt hatte. („Erläuterung" etc. S. 358 bis 372.) — Uebrigens, wie viel Stoff zur Vergleichung, zum weitern Nachdenken! „Das Wahre, Gute und Schöne": wer kennt nicht diese Losung der neueren Zeit? Wenn aber das Wahre dergestalt vor dem Guten etc. überall auftritt: sollen wir dann hier schlechthin ein Geschenk des Geistes der höheren Bildung erkennen, oder zugleich eine Beschränktheit, eine Nachwirkung jener Reflexionsansicht, welche den Verstand schlechthin vor dem Willen aufstellt, bemerken? („Erläuterung" etc. S. 58 bis 60.) — Was Hr. N. von den Dingen als Schattenwerk ohne das Gute sagt, erinnerte mich an die Sachbestimmung des Verhältnisses zwischen dem Uebersinnlichen und Sinnlichen, welche in der Schrift „Ueber den Geist der Philosophie" (München 1813.) versucht ward; denn offenbar ist dort „das Gute" = d. Sittlichen. An sich aber gehet wohl „das Gute" neben dem Wahren blofs nach dem Freiheitsbegriff auf solche Weise hervor. Und diese Ansicht tritt eben so bestimmt oder scharf entgegen dem Intellektualismus, wie dieser

a) den philosophirenden Geist als eine blofse, wiewohl gesteigerte, Denkmaschine darstellt, und

wenn sie philosophisch gültig seyn soll, voraus die metaphysische Ansicht des Wahren, und hiemit nicht blofs die Annahme des absolut Höheren überhaupt, sondern auch die bestimmte Erfassung desselben in jener höheren Ordnung. (§. 4.)

b) sich zu jenem Dogmatismus gestaltet, welcher den Besitz der Wahrheit zuerst und dann, verfährt er anders konsequent, ausschliefsend an die Form bindet, also nothwendig einen Jeglichen, der nicht eben so denkt, nicht eben dieselbe Formel, Theorie etc. annimmt, hinausstöfst aus dem Lande der Philosophie!

Nein, wer in jenem Sinne d. W. gut (sittlichgestimmt oder göttlichgesinnt) ist: der besitzt, wie das Gute, so das Wahre, aber nur als „Geist der Wahrheit", — nicht hervorgetreten (entwickelt), so dafs von der Erkenntnifs der Wahrheit oder, in verwandter Hinsicht, von der Wahrheit der Erkenntnifs die Rede seyn könnte. Ein solcher ist also bereits, wie viel ihm auch auf der logischen Seite noch fehle, im Besitze des ersten Nothwendigen u. s. w. Ganz anders mufs freylich derjenige urtheilen, welcher die Philosophie von der höheren Bildung, die als solche nimmermehr vollendet ist, trennet, sey es auch, dafs er die Vollendung (Absolutheit) selbst, und hiemit jene Einheit des Wesens und der Form, die nur als Idealpunkt in das Reich der Menschheit eingehet, auf diese oder auf irgend ein menschliches Werk übertrage. Bekanntlich hat der Hyperdogmatismus durch diesen phantastischen Mifsgriff, ja durch diesen Zauberschlag der Phantasie, wie solche die Idee einseitig ergreifen kann, neuerlich auf deutschem Boden einen Zuwachs erhalten. — Und;

Anmerk. 4. Der Recens. jenes Reinholdischen Werks in der Leipz. Lit. Zeit. J. 1812 Nro. 293 schliefst mit dem schönen Worte: „Für die historische Würdigung der Philosophie aber möge jeder Leser der angezeigten Synonymik sich zur Anerkennung der wichtigen Lehre vereinigen, dafs auch die einseitigste Theorie das Gemüth des redlichen Forschers nicht von der tiefern (!) Wahrheit entferne. Zu dieser führt keine Theorie, und darum entzieht auch keine uns ihren Besitz. Sie spricht sich aus in jedem nach seiner Weise".

So kräftig als schön gegen den besagten Dogmatismus, der auch jedem positiven, welcher im äufsern Gebiete der Menschheit den Andersdenkenden verfolgt, zum Grunde liegt! Indefs sey'n mir, mit Rücksicht auf das oben Gesagte, noch folgende Fragen erlaubt:

1) Was ist denn aber „die tiefere Wahrheit", zumal in dieser Zusammenstellung mit dem „Gemüthe des redlichen Forschers"? Ist sie nicht eben das Wahre in der gedachten ursprünglichen Einheit mit dem Guten? Aber zeigt sich uns darin nicht eben das, was den „Philosophen" von dem „Sophisten" zuerst, ja „qualitativ" unterscheidet? Und wenn uns in der „tieferen Wahrh." sonach eben der „Geist d. W." erscheint: müssen wir dann nicht jedem wahrhaft Guten das erste Nothwendige, selbst in Bezug auf die Philosophie, zugestehen, sey es auch, dafs selbiges erst neben der Form „Wesen" oder das „metaphysische Element der Philosophie" genannt werden könne? Ja müssen wir dann einem Solchen nicht wenigstens so weit den ersten oder den metaphys. Bestandth. d. Ph. zuschreiben?

2) Wenn „die tiefere Wahrheit sich in Jedem nach seiner Weise ausspricht", indefs eben dieser Weise eine mangelhafte oder einseitige, ja insoweit eine irrige Theorie anklebt: erscheint dann nicht der Geist, von welchen man sagt, er sey reiner als der Buchstabe, oder in eben derselben tiefen Bedeutung des Wortes der Sinn, von dem gesagt wird, er sey besser als die Worte, sofern diese von Aufsen, auf dem Wege einer unglücklichen Leitung, angebildet sind? Und fällt nicht eben der reinere Geist etc. mit dem metaphysischen, der Buchstabe aber mit dem logischen Bestandtheile der Philosophie zusammen? Ja, wo gäbe es nun gegen den Intellektuallismus, wie er sich besonders zum Hyperdogmatismus gestaltet, eine sichere, wissentliche Schutzwehr, wenn nicht ergründet und bestimmt erkannt würde, dafs und wie (irgend) Einer das metaphysische Element der Philosophie schon besitzen könne, während ihm das logische noch,

mehr oder weniger, fehlt? — Ferner: wie äufsert sich jener bessere Geist, wo er wirklich ist, a) im Felde der Wissenschaft, trotz einer unglücklichen Spekulation, und b) im Kreise der Anwendung, des Lebens, wo das Gefühl mächtiger angesprochen wird, und die Idee, zufolge ihrer Verbinduug mit selbigem, um so leichter über den irrigen Begriff, die einseitige Theorie etc. siegen kann? —

3) Aber ist darum die einseitige Theorie ohne Nachtheil? Giebt es einen ganz unschädlichen Irrthum? Soll nicht die Philosophie vollständig oder als Wissenschaft auch gegen den Mangel dieser Art eintreten, da solcher a) negativ, hemmend das Bessere in der Ausführung, und b) in der Folge selbst positiv, begünstigend den sinnlichen Trieb etc. — zumal bey Andern, in denen sich bereits eine solche Stimmung vorfindet — wirken kann? Ja

4) soll die Wissenschaft nicht eben als Nachbild des absoluten Wissens, wie die Tugend als Nachbild der absoluten (vollendeten) Güte sich einfinden? Und eröffnet sich nicht, sobald wir die Philosophie im Verbande mit der menschlichen Kultur, also in ihrer Fortbildung, betrachten, die gewisse und sichere Aussicht, dafs, wo immer das Gute in jener Einheit mit dem Wahren ist und fortwährt, auch eine stets vollkommnere Erkenntnifs der Wahrheit eintreten werde, trotz jedem Scheine des Gegentheils, welchen die Erfahrung, beschränkt auf die Gegenwart, noch aufzeigen mag? Dringt sich eine solche Zukunft nicht nothwendig auf, sobald wir dem Göttlichen Realität zugestehen, d. h. sobald uns dasselbe kein leerer Name ist? — Ja so entwickelt das Ewige sich in der Zeit, so behauptet das Göttliche seinen „Primat“: zum Wesen kommt die angemessenere Form, zum Geiste der entsprechendere Buchstabe. Und wie die absolute Einheit des Wesens und der Form als Ideal vorschwebt, so erkennen wir in der Annäherung dazu eine stets gröfsere Einh. d. W. u. d. F., und hiemit die völligere Ausbildung der Philosophie als Wissenschaft. Und die zwey grofsen Mittel dazu auf Seiten

Aller, die sich in diesem Felde der Menschheit als so viele Werkzeuge der Gottheit vereinigt finden, sind immer. 1. brüderliche (humanne) Mittheilung, nach dem schönen Bande, das Alle verknüpft, — eben gegen jede Verschiedenheit, die von Aufsen sich anbildete; und 2. muthiges Fortdenken („Selbstdenken"), um der Sache, um der Wahrheit willen, — mit der Kraft, die Jeglichem gegeben ward?

Uebrigens setzt unser Recens. jenem schönen Worte noch bey: „Die vollkommene (?) Weise wird die seyn, bey welcher Vernunft und Sprache, und, was jene anlangt, Selbstkenntnifs uud Gottesahnung einander gegenseitig durchdringen und läutern".

§. 8.

Wie sich die Moralphilosophie zu anderen Zweigen d. Philos. und besonders zur Religionsphilosophie verhalte.

Soll nunmehr das Verhältnifs der Moralphilosophie zu andern Zweigen d. Ph. bestimmt werden; so erinnern wir zuvörderst an das organische Band, das alle Theile der letzteren verknüpft. Nur eine Unterscheidung, keine Trennung, findet demnach hier überall Statt, so das eine Voraussetzung, ein Lehnsatz u. dgl. da oder dort nothwendig eintritt. Und ein Theil giebt dem anderen, vermöge der allmähligen Entwickelung des Ganzen, völligeres Licht. Aber das Unterscheidende einer besondern philosophischen Wissenschaft mufs, in deren Behandlung, überall vordringen.

Auch erinnern wir zuvörderst an dasjenige, was die Moralphilosophie voraussetzt:

1) die sogenannte empirische Psychologie, wie diese mit der pädagogischen Lehre überhaupt zusammenhängt; und

2) was darauf folget, indem man jetzt von dem Höchsten oder von dem Uebersinnlicben ausgeht, die Darstellung der Philosophie überhaupt, sage man auch „Logik und Metaphysik" (§. 1. A. 2) — sofern auch der studirende Jüngling, auf dem Wege seiner Fortbildung, zugleich pädagogisch betrachtet und behandelt wird —, verbunden mit der psychologischen Anthropologie, da und wiefern die Philosophie (nach §. 2.) als Lehre oder Wissenschaft der Menschheit erscheint. So wird das Göttliche im Menschen, also das, was ihn vom bloſsen Naturdinge wesentlich unterscheidet, und soweit das Eine, was Gegenstand der Philosophie im Gegensatze mit der Empirie ist, besonders (wenn auch im Vergleiche mit der Moralphilosophie nur vorläufig) hervorgehoben, eben indem das Psychische in seinem Verhältnisse zu dem Psysischen betrachtet wird, und zwar so, das in jenem immer zuerst das Uebersinnliche, Vernünftige u, s. w. erfaſst ist. Man sieht, wie die psychologische Anthropologie besonders der Moralphilosophie vorarbeitet.

Indem wir nun die Philosophie zuerst als Metaphysik *) erfassen, wie eben das Absolute, Göttliche, Uebersinnliche etc. (§. 1. u. w.) der eigentliche Gegenstand derselben ist; so erscheint das

*) Weil dieser Gegenstand theils an sich, theils mit Rücksicht auf den Gang unserer höhern wissenschaftl. Bildung so wichtig und wohl auch, für jeden Freund des Bessern, interessant ist; so mag auch folgende Bemerkung hier eine Stelle finden. Wer an die Eintheilung der „Philosophie" in die „theoretische und praktische" (§. 7.) gewöhnt ist, und daher, wie bekannt, die Metaphysik zur ersteren zählt: der kann nimmermehr, ohne Widerspruch, die Moralphilosophie für einen Zweig der Metaphysik gelten lassen. Einem Solchen

Uebersinnliche nothwendig, wie der Mensch zwischen Gott und der Natur aufgefafst wird, unter 4 Gesichtspunkten:

I. im Gegensatze des Menschen mit dem blofsen Naturdinge (dem „physischen Wesen, Geschöpfe“ etc.) zeiget sich des Absolute, da und sofern es dem Menschen zukommt, in der Gestalt des Ethischen oder „Moralischen“ — daher dann die Moralphilosophie oder, wenn die Logik auf bekannte Weise (§. 1. u. w.) vorausgesetzt ist, die Metaphysik des Sittlichen;

II. im Vergleiche des Menschen mit dem Menschen im Aeufsern, d. h. neben den Naturwesen, tritt das Absolute hervor als „das Rechtliche“, ansprechend die rechtliche Gleichheit,

müfste schon unser erstes Axiom mächtig auffallen. (§. 1.) Denn die Moralphilosophie ist ja, eben dieser Eintheilung zufolge, die praktische Philos., oder wenigstens ein Theil derselben — je nachdem das Wort Moralph. in dem weiteren Sinne, der ehedem galt, oder in dem engeren, der neuerlich vordrang, genommen wird: wo eben nächst der Moralph. auch die Religions- und Rechtsphilosophie, als Zweige der prakt. Philos., auftraten, soweit nämlich jene Reflexionsansicht, welche den Verstand dem Willen überordnet, und daher jene Eintheil. natürlich hervorbringt, noch zugleich herrschte und herrschet —. Allein

1) war denn nicht schon in der älteren Metaphysik auch von der „Freyheit“, so wie vom „Geiste“ des Menschen, die Rede? Und konnte denn, indem nach der Psychologie etc. die „*theologia naturalis*“ (? — §. 3.) als ein Zweig der Metaphysik auftrat, hierin vom Sittlichen ganz abgesehen werden? Oder wie erschien dieser Gott, wenn er nicht heilig war? — Uebrigens entwickelte sich, wie behannt, schon die Moraltheorie, während die Moralphilosophie aus dem Gebiete der theoretischen Philos. noch ausgeschlossen ward! —

entgegengesetzt der blofsen Macht, der „Willkühr" u. s. f. — daher die Rechtsphilosophie oder Metaphysik des Rechtes;

III. in der Beziehung des Menschen auf Gott, auf das Absolute, wie es eben sowohl unbeschränkt als unbedingt ist, erscheint nicht die Erhabenheit des M. über das Niedere, sondern — diese vorausgesetzt, oder ohne sie aufzuheben — die Abhängigkeit desselben von dem unendlich Höhern: als solches tritt nun das Absolute oder Göttliche hervor; und damit erscheint für den Menschen, wie er zu diesem Höhern aufstreben soll, „das Religiöse" — daher die Religionsphilosophie oder Metaphysik der Religion; und

2) Wenn aber Kant sich auf einer Seite noch an jene Eintheilung hielt, und auf der anderen die „Metaphysik der Sitten" aufstellte: befand er sich dann nicht im Widerspruche mit sich selbst, während durch ihn zugleich das Tiefere vordrang? — Und

3) ist es nicht Jacobi, welcher, dem Wolfischen Intellektuallismus sich widersetzend, auch von dieser Seite die tiefere Ansicht vorbereitete, trotz jedem anderen Mangel in seinen wissenschaftlichen Darstellungen? —

Aber wie lange mag es noch hergehen, bis dieser Intellektualismus, der bekanntlich schon vom Aristoteles ausging, seine Herrschaft (so befestigt durch die Macht der Zeit und des Ansehens) ganz verliert! — Und woher kommt es wohl, dafs im Kreise so mancher sonst Gebildetern, sobald das Wort „Metaphysik" ausgesprochen wird, der Gedanke an die Spekulation als solche, wenn auch die gesteigerte, sich zuerst aufdringt? (§. 1, A. 1.) Wie leicht schliefset dann der Gedanke an „leere Spekulation, blofse Grübeley" u. dgl. sich an! — Dafs aber einer gewissen Politik auch die eigentliche Metaphysik, und wie dann diese auch heifsen mag, ein Dorn im Auge seyn müsse: diefs ist allerdings wohl begreiflich.

IV. indem vermittelst der ästhetischen Reflexion Gott auf die Natur bezogen wird, erscheint — eben vermöge der Phantasie auf dem Grunde der Vernunft: §. 7. — das Göttliche im Natürlichen, das Unendliche im Endlichen; und so begegnet uns als Gegenstand der Philos. das Schöne, indem auf das an sich Schöne oder die absolute Schönheit das Augenmerk zuerst gerichtet wird, — daher die Philosophie oder Metaphysik des Schönen.

Wie die Philosophie des Schönen mit der Philosophie des Guten, oder diese mit jener, zusammenhänge; wie da jene ewige Einheit des Guten und Schönen theils in der Gesinnung theils in der der That, so wie das Ewige in der Zeit (durch die Menschheit) sich entwickelt, erscheine, und welche Würdigung insbesondere dem καλον κ'αγαϑον des Griechen der alten, klassischen Welt gebühre: diefs soll an seinem Orte gezeigt werden.

Und die Rechtsphilosophie setzt offenbar die Moralphilosophie voraus, wenn das Recht sich auf das Aeufsere bezieht. Erst nach der Freyheit, wie diese dem Willen zukommt, kann von „äufserer Freyheit“ die Rede seyn. Ja, wer „das Göttliche im Menschen“ nicht annimmt, wer ihn folglich nur als gesteigertes Naturwesen betrachtet, kann von einem Rechte etc. nimmermehr sprechen. Denn nur darin, weil ihm (als Gliede der Menschheit) wahrhaft ein solches Höhere inwohnt, kann und mufs der Mensch dann im Aeufsern als „Person“ oder „Selbstzweck‘ betrachtet und behandelt werden: nämlich wenn die „Menschenwürde“ nicht verschwinden soll. Wie das Sittliche vom Rechtlichen sich unterscheide, mag gelegentlich an

seinem Orte noch völliger erhellen. Alles Weitere aber bleibt der Darstell. der Rechtsphilosophie überlassen. Die Moralphilosophie hat dort, wo auch sie in das Aeufsere eingeht, oder das Moralische als Erscheinung im Physischen betrachtet, nur die besondere Aufgabe, zu zeigen, das ohne die Grundlage der Sittlichkeit überall im Reiche der Menschheit, mithin auch im Staate, keine dauernde Rechtlichkeit möglich sey.

Eine gröfsere Auszeichnung gebührt dem Bande, welches die Moralphilosophie mit der Religionsphilosophie verknüpft. Diefs erhellet schon bey dem ersten Blicke auf den Gang der menschlichen Bildung: wie da

1) in dem weiteren Kreise, welcher die Wissenschaft und das Leben umfasset, „Moral und Religion“, oder „Religion und Moral“ so oft mit einander auftraten, „unzertrennlich“ wie „zwey traute Freundinnen“, ja „gleich zwey liebenden Schwestern“; und wie

2) im Gebiete der Wissenschaft zeither bald dem Moralischen bald dem Religiösen der „Primat“ eingeräumt, — oder bald die Religion von der Moral bald diese von jener abgeleitet ward.

Es kommt meines Erachtens darauf an, dafs man erst die innere, ursprüngliche Einheit und dann die Verschiedenheit des Religiösen und Sittlichen bestimmt erfasse.

I. Die Einheit ergiebt sich

1) objektiv, wenn beyde als Uebersinnliches erkannt werden: also darin, dafs sowohl das Sittliche als das Religiöse, oder dieses sowohl als jenes, übersinnlicher (göttlicher) Art ist, treffen sie zusammen; darin sind beyde Eins. Denn die Kardinal-Unterscheidung im Reiche der Menschheit ist immer

nur diese: Uebersinnliches und Sinnliches, Unbedingtes und Bedingtes, Göttliches und Natürliches (Physisches) u. s. w. Sobald daher entweder das Religiöse oder das Moralische schlechthin, wie das Höhere in dieser Ordnung, obenan gesetzt, schlechthin als das Erste oder „Primäre" aufgestellt wird: so fällt entweder das letztere oder das erstere in der Klasse des „Sekundären" und mithin des Bedingten hinab, d. h. es verschwindet. Denn unr das Physische ist = d. Bedingten. Aber dann entflieht, genau betrachtet, auch das „Erste"; denn keines besteht ohne das andere, wenn die Menschheit wahrhaft, im bemerkten Doppelverhältnisse, aufgefafst wird. — Das völligere Licht kann dieser Ansicht nur dadurch aufgehen, dafs wir die Sache zugleich subjektiv betrachten. Die besagte Einheit erhellet

2) subjektiv, bey dem Blicke auf jene Urhandlung, wo vermittelst der Selbstbestimmung, vermittelst solcher Thätigkeit des Subjekts, die Vernunft als „Geist der Wahrheit" eintritt. Denn unbegrenzt ist das Höhere oder Absolute, welchem der Mensch in diesem Falle huldigt. Eben weil er begrenztes Vernunftwesen ist, betrifft jene Ankündigung, welche diese Handlung objektiv bedingt, das Unendliche in jedem Sinne des Worts. a) Die Richtung eines menschlichen Geistes auf dasselbe ist also religiös oder Religiösität. Aber diese Richtung kommt offenbar nicht wie eine physische Wirkung, durch blofse Naturkraft u. s. w., zu Stande: sie entsteht allein durch die Eine freye Kraft, und ist folglich b) zugleich moralisch oder Moralität.

Auch sehen wir, das Religiöse oder Moralische könne nur insofern, als dabey eine Beziehung auf das Göttliche Statt findet, objektiv erfafst werden. Nur

insofern fällt jenes mit diesem zusammen. Uebrigens waltet hier überall die metaphys. Bedeutung des W. objektiv.

Fragt man aber

II. nach der Verschiedenheit des Religiösen und Sittlichen; so erscheint uns dieselbe

1) nach der Idee, wie solche den Blick auf das Ideal oder Objekt *in sensu eminenti* hinrichtet: also auf das Eine, welchem gehuldigt wird, wenn etc.; und

2) nach dem Begriffe der Freyheit, wie dieser den Menschen dem bloſsen Naturwesen entgegensetzt, und so denselben als Subjekt, welches da huldigt, oder als freythätiges Wesen aufstellt.

An Einer und eben derselben Geistesrichtung treten demnach zwey Seiten hervor: nach der Idee, wenn sie eben als solche die Ansicht und hiemit den Ausdruck bestimmt, die religiöse Seite, nach dem Begriffe der Ereyheit aber die moralische, wenn oder indem letzterer auf gleiche Weise vortritt, in oder vor dem Geistesauge. Wer also vom Religiösen oder Sittlichen wahrhaft spricht, setzet immer das andere zugleich: indem oder wiefern aber dieses gerade nicht ausgesprochen wird, ist es vorausgesetzt. Sonst würde ja entweder das Religiöse als ein Physisches, oder das Moralische als Vergötterung des Menschen aufgestellt. Denn nur wissenschaftlich denkend (reflektirend etc.), nicht handelnd, richtet ein Jeglicher, welchen der ächte Geist beseelt, den Blick auf das Göttliche in sich, im Menschen oder auch in der Menschheit. Nimmer soll dieses Göttliche als Ideal oder Zielpunkt des Handelns aufgestellt werden. — Davon mehr an seinem Orte! — Es giebt also

1) keine „reine" *) d. h. „gottlose Moral", so wenig als eine reine, d. h. moral- oder sittenlose Religion. Aber

2) so wie der Feyheitsbegriff der blofs physischen Ansicht entgegentritt, so gehet allerdings die „Ethik" oder „Moral" als besondere Wissenschaft hervor. Ja

3) die Moralphilosophie geht nothwendig vor der Religionsphilosophie her, weil eine wissenschaftliche Antwort auf die Frage: welches denn die „wahre" Religion sey, oder wie man das Ideal vom Idol etc. unterscheiden könne, unmöglich ist, bevor man den Freyheitsbegriff entwickelt, und so wissenschaftlich dasjenige erkannt hat, was im Reiche der Menschheit, wie dieses von jedem Reiche der blofsen Natur sich wesentlich unterscheidet, allein absoluten (d. h. hier unbedingten) Werth hat. Und es ist dann die Aufgabe der Religionsphilosophie, zu zeigen oder nachzuweisen, wie eine wahre, objektiv gültige Vorstellung von Gott auf die reale Verbindung des Ebenbildes mit dem Urbilde — also nach dem bemerkten Unterschiede der Menschheit von der Natur — sich gründe

Sagt nun Jemand: „um zu wissen, was Gott ist, mufs man erst wissen, was gut ist"; so hat er vollkommen Recht, wenn er nur 1. von der ursprünglichen Einheit des Religiösen und Sittlichen ausgehet — welcher wahrhaft Gebildete setzte diese Einheit, hatte er sie auch wissenschaftlich nicht ergründet, nicht wenigstens ingeheim oder im dunkeln, aber reinen und insoweit richtigen, Gefühle voraus? — und wenn er 2. wohl erkannt hat, dafs

*) Nur im Gegensatze mit dem Empirismus ist dieses Beywort gültig.

man, um zu wissen, was gut ist, erst gut seyn müsse, — nach dem, was (§. 5.) vom lebendigen Grunde der Ph. als Wissenschaft gesagt ward: also vorausgesetzt, daſs man das Wissen, dessen Gegenstand hier das Wahre in Absicht des Guten oder Sittlichen ist, nicht wieder verwechsle mit dem Gewissen, wie solches (ursprünglich und fortwährend) zum Guten auffordert! Eben weil auf einer Seite das Wahre und Gute, und auf der anderen das Wissen und Gewissen so nahe sich berühren, geht diese Verwechslung so leicht vor, zumal bey dem bemerkten Vorsprunge der Reflexionsansicht, die nur in Bezug auf das äuſsere (empirische) Leben wohl gültig ist. Denn das Wissen ist hier mit dem „Erkennen" Eins, wie eben dasselbe theils der Wissenschaft, theils dem Leben (in derselben Hinsicht) angehört, und wie dann eben die Erkenntniſs in die wissenschaftliche und die praktische zerfällt. Aber so gilt dieses Beywort auch nur in der empirischen Bedeutung. Die reine Praxis liegt der wissenschaftlichen Erkenntniſs, welche philosophisch, nicht sophistisch, ist, schon zum Grunde. Und wie nach der Aufgabe der Weisheit diese Erkenntniſs (mehr oder weniger ausgebildet) vor der praktischen hergeht, so wird von letzterer die reine Praxis mittelbar vorausgesetzt. Immer müssen wir, bey dem gegenwärtigen Zustande der Bildung, diesen Kardinalpunkt wohl im Auge behalten! —

In dem Gutseyn (ursprünglich oder rein betrachtet) erscheint demnach die Religiösität sowohl als die Moralität, und diese sowohl als jene, wofern nicht etwa die Idee oder der Freyheitsbegriff einseitig erfaſst ist. So wie aber die Philosophie, im Unterschiede von der Empirie und von der bloſsen Logik, das Absolute zum Gegenstande

hat, oder von der Idee, nicht von der „sinnlichen Anschauung" oder dem Begriff, ausgehet; so darf gesagt werden: die Philosophie geht von Gott oder von der Religion aus. Denn nach der Idee, wenn sie auf die besagte Weise (in der Tiefe des Geistes) vortritt, erscheinet in dem Einen, was angekündigt und anerkannt ist, Gott, also zunächst in dem lebendigen Grunde d. Ph. die Religiösität. Nur die wissenschaftliche Nachweisung, daſs und was Gott sey, bleibt dem letzten oder höchsten Zweige der Philosophie vorbehalten. Also können auch wir, und zwar ohne die Frömmeley oder den dogmatisirenden Mysticismus zu begünstigen, wohl sagen: „Gott ist das Alpha und Omega unserer Philospphie".

Allerdings darf die Moralität, wie solche vermöge des Begriffs der Freyheit sich darstellt, auch dort nicht ausgeschlossen seyn, wird sie gleich eben nicht ausgesprochen. Immer gilt zugleich:

1) nach der Idee als solcher geht die Beziehung des Menschen auf Gott —, und

2) nach dem Begriffe der Freyheit sein Gegensatz mit dem bloſsen Naturwesen hervor.

Und allerdings liegt diesem Begriffe die Idee zum Grunde. Denn gleichwie das Göttliche oder absolut Höhere überhaupt der eigentliche Gegenstand der Idee ist: so erscheinet ja dasselbe hier auch im Menschen, wie er Nachbild der Gottheit, oder Glied der Menschheit ist. Also der bloſse Begriff weiſs so wenig von dem „Sittlichen" als von dem „Religiösen"! Aber in der religiösen Ansicht tritt die Idee als solche vor, während sie in der moralischen Ansicht nur zum Grunde liegt, da eben der Freyheitsbegriff als solcher vortritt, den Menschen dem physischen Dinge entgegensetzend, und so das

Moralische hervorhebend als solches. Darum ist die besondere oder eigentliche Aufgabe der Moralphilosophie: den Freyheitsbegriff zu entwickeln.

Anmerk. Warum fällt, wo das Wort „Metaphysik" dem Ohr oder Auge begegnet, noch immer so oft der erste Blick nicht auf die Sache, auf das Uebersinnliche? Nach dem oben Bemerkten: a) weil die Metaphysik als Wissenschaft ohne die Form, ohne das Logische oder Intellektuelle nicht gesetzt werden kann; b) weil der Verstand auf dem frühern Bildungswege vorspringt, und c) weil er auf deutschem Boden besonders durch die Leibnitzisch-Wolfische Schule im Gebiete der Wissenschaft den Primat erhalten hat. So wird denn unter dem „Metaphysischen" gar leicht nur das gesteigerte Logische oder Intellektuelle gedacht, ja so tritt nicht selten die Metaphysik selbst neben oder nach der Logik nur als — gesteigerte Logik auf. Oder was dachte sich z. B. unter dem Worte Metaphysik selbst der tiefsinnige Geist, welcher „der Metaphysik, die sich über dem Leben halten zu können wähnt, wie dem Mechanism, der unter das Leben gefallen, entgehen wollte"? Offenbar ist diese sogen. Metaphysik nichts weiter, als die bloſse Logik, woraus sich der Intellektualismus entspinnen mag, welcher dann zum Sophisticismus, so wie dieser zum (eigentlichen) Naturalismus, fortgeht oder, wenn das Wort nicht zu schön ist, sich fortbildet. (§. 1 u. 4.) Denn unter dem „Leben" ist da gewiſs nicht das „Viehleben", nach dem Ausdrucke eines kräftigen deutschen Denkers, gemeynt; sondern zuvörderst jenes Leben in der Tiefe, welches eben sowohl religiös als moralisch genannt werden darf, findet übrigens gleich zwischen dem „moralischen und physischen Leben", wie das Reich der Menschheit beyde umfaſst, kein trennender Gegensatzt Statt. So aufgefaſst, fällt das Leben zuvörderst mit dem lebendigen oder subjektiven Grunde d. Ph. znsammen. „Mechanismus" aber mag die Physik heiſsen, wenn sie nicht bloſs unterschieden, sondern getrennt ist von der Metaphysik.

Eben weil auf die Form, in der Metaphisik als Wissenschaft (ja insofern = Philos.), das Auge zuerst gerichtet wird, — eben darum nehmen so Manche, denen sonst die ächte Bildung nicht abzusprechen ist, die Metaphysik für das bloſse, aber gesteigerte, Denken: darum erblicken sie dann in selbiger die „Grübeley" oder die „leere Spekulation"! Solche Gegner der Metaphysik sind indeſs wohl zu unterscheiden von jenen Feinden derselben, die uns zuerst (§. 1. A. 1.) begegnet sind. Denn wer für das Höhere wirklich Sinn hat, und zugleich ein denkender Mann ist: der zeigt sich, mag er auch die Metaphysik abweisen, doch selbst (mehr oder weniger) als Metaphysiker, indem er vom Göttlichen, von der Tugend, vom Rechten etc. spricht. Denn treffend oder passend soll das Wort, dessen er sich bedienet, seyn: für die Wahrheit spricht er, dem Irrthume, welcher dem Bessern oder dem Rechten widerstrebt, setzt er sich entgegen; und gewiſs nimmt dieser Gebildete keineswegs an, seine Erkenntniſs sey vollkommen (vollendet), oder ihm sey erlaubt, zur vollkommnern Erkenntniſs der Wahrheit, also zur wissenschaftlichen Bildung, nicht fortzustreben.

Aber was soll man sagen, wenn selbst wissenschaftliche Männer von der Metaphysik eine Vorstellung hegen, die aus dem Kreise derselben das Sittliche und Religiöse ausschlieſst? Haben Solche das Uebersinnliche, in seinem („realen", obwohl nicht trennenden) Unterschiede vom Sinnlichen, wohl jemals bestimmt als den eigentlichen Gegenstand der Metaphysik aufgefaſst? Denn daſs sowohl das Sittliche als das Religiöse an sich übersinnlicher Art sey, dürften sie nicht läugnen. — Zwey Aeuſserungen, die schon anderswo bemerkt sind, fodern um der Sache willen auch hier eine Bemerkung:

I. In einer berühmten Lit. Zeit. hieſs noch vor Kurzem Kant's „Metaphysik der Sitten" ein „wunderlicher Einfall", und die „Metaphysik der Religion" eines Anderen — ein „noch wunderlicherer"! Und;

II. Ein ausgezeichneter Schriftsteller konnte letzthin noch seine „religiöse Vernunftlehre" über die „philosophische (?!) Metaphysik" wie den Himmel über die Erde hinaufsetzen.

Was dachten sich nun diese Männer unter der Metaphysik? Meines Erachtens, soll ich mir je solche Erscheinungen natürlich erklären, nichts weiter als irgend eine modificirte oder potenzirte Logik! — Zwar begegneten mir jüngsthin wieder die „materialen Vernunftbegriffe", wohl unterschieden von der Logik und ihren Kindern, so wie von der Physik oder Empirie als solcher. Allein in der Darstellung dieser sogen. materialen etc. drängte sich nur zu oft der besagte Intellektualismus wiederum ein, selbst durch die Kantischen Verstandesformen (Kategorien) unterstützt. — Ueber „die höhrere und niedere Metaphysik" eines Kantianers ward, ohne dessen Verdienste zu verkennen, Einiges gesagt in der „Erläuterung e. H. d. Ph." S. 225 u. 226. Aber hatte ihm Kant nicht vorgearbeitet durch seine „metaphys. Anfangsgründe der Naturwissenschaft" etc. . . M. s. daselbst S. 293, so wie über jene Zweige der Metaphysik, vgl. mit der bekannten, alten Abtheilung, S. 227 u. 291. — Durch den Umstand, dafs die gegenwärtige Einleitung an jene Erläuterung zunäehst und besonders sich ansclieſst, ist hoffentlich die öftere Hinweisung auf selbige gerechtfertigt. —

Was Uebrigens die alte, beynahe ganz verschollene, Scholastik betrifft, die eine „Moraldhilosophie im weiteren Sinne", und darin die philosophische Sitten-, Religions- und Rechtslehre aufführt; so kann diese Bestimmung nicht gelten, wenn die „Legalität" im Gegensatze mit der „Moralität" dem Rechtsgebiete als solchem angehört, und der besagte Unterschied zwischen dem Moralisehen und Religiösen überall nicht, wiewohl ihrer Einheit in der gedachten Hinsicht unbeschadet, aus dem Auge gesetzt werden darf. Gültig scheint mir jene Ansicht nur insofern, als ohne Wesen, denen moralische Kraft (im Gegensatze der physischen) als Anlage zukommt, weder vom Rechte noch von der Religion die Rede seyn kann. Was aber die Wirklichkeit anlangt; so hat

sich, indem das „Sittliche" oder „Moralische" von Innen, von der Gesinnung ausgeht, allerdings ein weiterer Sinn für das Moralische in seinem Verhältnisse zum Religiösen gebildet. So konnte z. B. Fr. Baader in seinen „Beyträgen zur dynamischen Philos." etc. stark gegen eine „gott-lose Moral" sprechen, und zugleich das „moralische", nicht das religiöse, „Leben dem physischen" entgegensetzen. Oefters kommt diese Sprache unter den Gebildeten vor. Und offenbar ist, wo sie mit solchem Ernste gebraucht wird, unter dem „moralisch. L." das wahrhaft höhere, also das religiöse nicht minder als das sittliche oder gute, verstanden. Eben dieser Sprachgebrauch ist es, welcher

a) auf jene ursprüngliche Einheit des Rel. u. S. zurück- oder hineinweiset, und

b) zugleich andeutet, wie da, wo es auf die Unterschidung des Göttlichen etc. ankommt, des Gegensatz des Moralischen mit dem Physischen, und somit das Moralische selbst vortreten müsse, erst im Felde der Wissenschaft und dann, sofern diese gegen irgend ein sophistisches oder mystisches Blendwerk in das Leben eingehen soll, selbst im Kreise des letztern.

§. 9.

Die Moralphilosophie zerfællt in zwey Theile.

Indem wir die Entwickelung des Begriffs der Freyheit als das eigenthümliche Geschäft unserer Wissenschaft ansehen, wird die Freyheit selbst, wie solche dem Menschen im Unterschiede vom Naturwesen zukommt, als „bewiesen" vorausgesetzt: nämlich in der Metaphysik überhaupt. Wohl aber mufs dieser Beweis oder diese Nachweisung auch in der folgenden Darstellung vorkommen, und sich, eben indem er angewandt wird, bestätigen. Auch setzen wir als bekannt voraus, wie der philosophische Beweis von dem blofs logischen sowohl

als von dem mathematischen sich unterscheide. Unzertrennlich von dem Uebersinnlichen, ist die „sittliche Freyheit“ von einem Jeden, welcher der Philosophie im Gegensatze mit der Sophistik empfänglich ist, bereits anerkannt. (§. 4.)

Wie nun das Absolute in seiner Beziehung auf die Freyheit das Sittliche heifst; so erscheint die freye Kraft des Menschen blofs innerlich oder zugleich äufserlich thätig. Daher zwey Gesichtspunkte oder, wenn der Ausdruck erlaubt ist, zwey Sphären des Guten, die innere und die äufsere:

1) jene entspricht der Gesinnung, wie damit die Aufnahme des sittlichen Gesetzes zusammenfällt; und

2) diese — der That, wie solche der Ausführung des s. Ges. angehört.

Wem, der vom ächten Geiste beseelt ist, und dann mit dem (weitern) Studium der Philosophie sich befafst, könnte auch dieses Gesetz unbekannt seyn? Praktisch (in jenem tieferen Sinne) und dann auch mehr oder weniger theoretisch ist ihm dasselbe bekannt, eben weil er über Sittlichkeit, Tugend etc. bereits, mehr oder weniger, nachgedacht hat. Müssen wir einem Solchen nicht so viel einräumen, wenn der Mensch auch nur pädagogisch betrachtet wird? Daher kann soweit schon in der Einleitung d. Moralphilos. auch vom Gesetze der Sittlichkeit, Moralgesetz etc. die Rede seyn; daher kann auch einem Solchen nur die vollkommnere Erkenntnifs, wie diese theils mit der völligern Ergründung theils mit der nähern Bestimmung zusammenhängt, sich ergeben. Nein, nicht dem Gebiete der Philosophie, sondern jenem der Empirie, gehört die Erfindung oder Entdeckung eigentlich an; und es giebt in dem ersteren überall keine absolute Neuheit (nichts völlig Neues), sobald da auch nur

Ein wahrhaft Gebildeter sich eingefunden hat. Denn so finden sich ja die „Faktoren" der Philosophie: die Vernunft, wie von ihr das Wesen, und der Verstand, wie von ihm die Form abstammet. (§. 3.) Auch hier müssen wir gegen den Dogmatismus, der „eine neue Phisosophie" nach der andern aufführt, den eigentlichen Standpunkt der Menscheit festhalten. Jedoch eben in der Moralphilosophie erscheint besonders der reinmenschliche (hummanne) Geist der Philosophie. Denn im Vergleiche mir dem blofs Aeufsern, Physischen, zeigt sich bestimmter das Eine, worauf des Menschen Adel oder Würde beruht. Dem guten Willen kommt der unbedingte Werth zu; und werthlos, in diesem hohen Sinne, ist jedes Andere, wenn ihm solcher Wille nicht zum Grunde liegt. Also nur die Tugend adelt den Menschen. Daher auch der himmliche Glanz, worin dieselbe schon einem Plato und allen Edeln der Vorzeit erschien; daher der himmlische Reiz, womit sie nach einem bekannten, klassischen Worte Aller Herzen, könnte man sie nackt sehen, ergreifen und an sich ziehen würde. Abgesehen von dem Bildlichen dieser Ansicht und Sprache; so ist doch hierin der unbedingte (absolute), also der göttliche, Charakter des Sittlichen kräftig ausgesprochen. Und wurde nicht in einer späteren Zeit die Moral eben daher „die Königin der Wissenschaften" genannt? Aber nicht von Solchen ist hier die Rede, welche mit dem Worte nur spielten; sondern von Jenen, die es wahrhaft oder mit herzlichem Ernste sprachen; die folglich das Sittliche idealisch und so im inneren Bunde mit dem Religiösen, wenn auch ingeheim, auffafsten. (§. 8.)

Im Sittlichen spiegelt sich insbesondere die Bestimmung des Menschen: zwey Welten, die übersinnliche und die sinnliche — oder auch in diesem

BIBLIOTHECA REGIA ...

Sinne die innere und äufsere — Welt mit einander zu verbinden. So ergiebt sich

I. das Sittliche an sich, eben dort in der Tiefe, wo das Lebensprincip sowohl als das Lichtprincip ursprünglich eintritt, und so wie dem einen das („reine“) Gefühl, und dem andern die Idee besonders entspricht, beyde aber von dem „Ansich“ oder dem Einen Göttlichen ausgehen (§. 4.); und

II. das Sittliche in seiner Erscheinung, wie eben dieses Wort, in solchem Gegensatze, auf das Aeufsere hinweist, und wie eben den sinnlichen Gegenständen das Gepräge der Sittlichkeit aufgedrückt werden soll.

Und es ist, denke ich, leicht zu sehen, dafs und wie das Sittliche unter Nro. I. die „Gesinnung“, unter Nro. II. aber die „That“ oder die „Ausübung“ betrifft. Aber es ist auch hier (zunächst) nicht auf das Sittliche als solches, nicht auf Erweckung guter Gesinnungen oder auf Hervorbringung einer guten That, abgesehen; sondern nach dem Wahren als solchem, also darnach, was in Absicht des Guten oder Sittlichen, wie es in der Gesinnung und That vorkommt, wahr sey, ist hier die Frage. Wie leicht wird, was so nahe sich berührt, vermischt und verwechselt! Es wäre nicht schwer, einen neuen Beleg aus unserer wissenschsftlichen Welt anzuführen. —

Die Darstellung der Moralphilosophie zerfällt also natürlich in zwey Theile. Und können wir gleich keine absolute Kluft, keine Trennung in diesem strengen Verstande, setzen; so müssen wir doch den einen Theil von dem andern wohl unterscheiden. Vielleicht fodert man eine wissenschaftliche Trennung. Aber sicherlich ist diese nicht Eines mit dem trennenden Gegensatze, von dem oben gesprochen ward. Dieser findet ja zwischen dem Höheren und Niederen nur dann Statt, wenn das letztere

dem ersteren widerspricht. Füglich mag daher gesagt werden:

1) der erste Theil entwickelt den Begriff der Freyheit mit vorzüglicher Hinsicht auf die innere Spähre des Guten; und

2) der andere entwickelt denselben weiter, mit gleicher Hinsicht auf die äufsere Spähre d. G.: dieser Theil giebt also nur eine weitere Entwickelung etc.

Vielleicht zieht man die „Idee des Guten" dem Freyheitsbegriffe vor. Wem die Idee selbst keine Chimäre ist, den mag jener Ausdruck um so freundlicher ansprechen. Allein selbiger ward zeither da und dort beynahe populär. Und was gewährt uns derselbe, wenn die Idee bald mit ihrem Gegenstande vermischt, bald wie ein Kind des Verstandes, wenn auch unter dem Namen Vernunft oder — Intelligenz, behandelt wird? Denn allerdings ist auch das Wort „Vernunft" da und dort schon durchgespielt: und auf die Wortkrämerey folgt natürlich die Wortscheu. (§. 3 u. 2. A. 1.)

Was aber die einzelnen Abschnitte betrifft; so mögen selbige in der Ordnung folgen, wie der spätere sich natürlich an den früheren anschliefst, oder auch daraus entwickelt. Zuvörderst sey unser Auge auf die Hauptmomente gerichtet, die sich bisher in diesem Felde der menschlichen Kultur besonders hervorbildeten. I. Blichen wir nun auf die innere Sphäre d. G.; so entsteht vor Allem die Frage nach dem objektiven, allgemeinen Grunde des Sittlichen: daher 1. die sittliche Anlage oder, wenn man lieber will, die Anlage zur Sittlichkeit. Nun aber bietet sich, ehe von der sittlichen Thätigkeit des Menschen die Rede seyn kann, dasjenige dar, was aus jenem Grunde, als Gegenstand oder Zielpunkt für diese Thätigkeit, hervorgeht: 2. das Gesetz der Sittlichkeit. Aber was ist dasjenige, vermöge dessen eben dieses

Gesetz im Reiche der Menschheit erfüllt, beobachtet oder „realisirt“ wird? 3. Die sittliche Triebfeder. Und was erfolgt, wenn der Mensch zugleich als Denker eintritt? 4. Der sittliche Grundsatz (das Moralprincip). — So tritt unter Nro. 1. u. 2. das Objektive, nämlich in der metaphysischen Bedeutung d. W., unter Nro. 3. u. 4. aber das Subjektive auf. Und wenn unter Nro. 3. zugleich die Frage gelöst wird, was eigentlich die Sittlichkeit sey; so wird unter Nro. 4. auch das Verhältniſs der Sittlichkeit zur Glückseligkeit, eben vermöge jenes Grundsatzes, bestimmt. — Richten wir II. auf die äuſsere Sphäre den Blick, so begegnet uns zuerst die Gesinnung in ihrer Fortbildung zur That; daher 1. die innere Gesetzmäſsigkeit in ihrem Verhältnisse zur äuſsern. Was aber auf der einen Seite an jene, und auf der andern an diese sich anschlieſst, ist 2. die Pflicht, sittlich, (d. h. im Unterschiede von der Rechtspflicht) erfaſst. Und die Pflichterfüllung, in ihrem ganzen Umfange betrachtet, führt uns 3. zur Tugend, so wie diese auf ihrer höheren Stufe, wo zugleich der Verstand als Werkzeug der Vernunft hervorsticht, 4. zur Weisheit. Denn ausgehend von der Vernunft, nimmt ja die Weisheit auch den Verstand in sich auf, wo eben letzterer sich auf das Sinnliche als Gegenstand der sittlichen Thätigkeit bezieht. So bildete sich, besonders nach dem Genius unserer Sprache, in dem Begriffe der „Weisheit“ das sittliche Merkmal heraus. So dringt wenigstens im Ganzen der „ethische Charakter“ in diesem Begriffe vor. Wer könnte die Weisheit noch verwechseln mit der Wissenschaft oder mit der (bloſsen) Einsicht? — Und eben weil die Weisheit als solche die „Klugheit“ mit der „Sittlichkeit“ vereinigt, gebührt ihr nächst der Tugend eine besondere Auszeichnung. Denn obwohl auch der letztern, sofern

sie von der Sittlichkeit sich unterscheidet, die Klugheit nicht fehlen kann: so kömmt doch eben diese nicht in Betrachtung, wenn von der Tugend als solcher gesprochen wird. — Indem aber sodann nächst dieser ethischen Bestimmung die idealische wieder ins Auge gefaſst wird, soll uns die Lehre von der Weisheit zu dem Punkte zurückführen, von dem wir in der Einleitung, sprechend von der Philosophie, ausgegangen sind. — Eine solche Darstellung der Moralphilosophie entspricht, hoffe ich, dem Gange der höheren Bildung, nach der philosophischen (nicht bloſs nach der pädagogischen) Ansicht derselben.

Möchte dieser Plan dem Scholasticismus, und zwar seinen Zerstückelungen sowohl als seinen fremdartigen und schweren (wenn auch gelehrt oder „scientifisch" scheinenden) Aufschriften glücklich begegnen, ohne auf der anderen Seite die Verwirrung oder den Mangel an Gründlichkeit zu begünstigen! Uebrigens bescheidet sich der Verf. gerne, daſs auch sein Plan keineswegs vollkommen sey, keineswegs den Unbequemlichkniten, die sich gerade bey der Abtheilung eines wissenschaftlichen Gegenstands so leicht einfinden, ganz abhelfe. Auch ist er von dem Anspruche auf absolute Vollständigkeit, zumal bey einer Schrift von dieser Bestimmung, weit entfernt. Was jeder Billige mit Recht fodert, dieſs ist allerdings das rege Fortstreben zu dem Vollkommnern in jeder Hinsischt.

Anmerk. 1. In der Geschichte der Moralphilosophie scheinen mir, mit Rücksicht auf den neueren Gang der Kultur, folgende Momente seiner Auszeichnung werth: a) wie ehedem eine postive Dogmatik die „Ethik" oder „Moral" theils umgab theils verschlang; b) wie selbige dann als besondere Wissenschaft sich heraus-

bildete, und in der Kantischen Epoche siegreich hervorging; wie dann aber c), indem man das Moralische schlechthin obenan setzte, diese Einseitigkeit die idealistische, d. i. hyperidealische, Reaktion veranlaſste, wodurch das Religiöse eben so schlechthin — insoweit gerade wie in jener Epoche des Positiven — obenan gesetzt, und das Moralische überall, wo die Idealistik durchgriff, mehr oder weniger gebrandmarkt wurde.

Der Gang aber, in dieser neuen, idealistischen Schule, war folgender: a) ihr Stifter — vorausgesetzt, was Andere dazu beytrugen! — erklärte in seinen Vorles. üb. d. Meth. des akad. Studium schlechthin: wir haben noch keine Moral. b) In gelehrt. Zeit. und anderswo ward dann öfters auch eine „Ethik" oder „ein System der Moral" versprochen; aber — während mehrerer Jahre kam überall keines zum Vorschein. c) Mehrere Gegner der Identitätslehre, z. B. Stäudlin in seiner Geschichte der philos. etc. Moral, erklärten geradezu, nach diesem Systeme sey keine Moral möglich. d) Aber nun haben zwey Freunde derselben auch einen Entwurf der „Ethik" oder „praktischen Philosophie" (? — §. 7.), nach den „Principien der Identitätslehre", wirklich geliefert. Mit welchem Glücke? Nach ernstlicher, ja wahrlich fleiſsiger, Prüfung denke ich:

> was darin moralisch ist, das ist nicht vom Systeme (der Identität); und was in diesen „Versuchen" vom Systeme ist, das ist nicht moralisch.

Und e) Hr. Schelling hat in seinem Denkmal gegen Jacobi auch das „Sittliche" wieder aufgenommen: aber was ist ihm dasselbe? Das „Intelligente", und dieses ist offenbar = dem Intellektuellen, also dem Formellen!! Man sehe (prüfe) die „Zugaben" jener „Erläuterung" S. 519 bis 524.

Anmerk. 2. Sollte man nicht, dem „Wahren, Guten, und Schönen" zufolge nur die Logik, Ethik und Aesthetik aufstellen, als so viele Theile der Philosophie, da und wie sich das Absolute gerade in jene drey Ideen (? — §. 1. u. 7.) spaltet? Heiſst doch der Verstand

eben sowohl Potenz der Logik, als P. des Wahren, setze er auch als letztere die Vernunft voraus! — Abicht hat wirklich vor einigen Jahren die Logik als Wahrheitslehre oder Wahrheitswisenschaft aufgestellt. Und er hatte wohl recht auf seinem Standpunkte der Reflexion, wenn er die metaphysische Wahrheit voraussetzte. Uebrigens welch ein Kontrast zwischen Abicht und Platner in diesem logischen Punkte! (§. 1. A. 3.) Ja noch vor einiger Zeit, bevor man nicht allein die absolute Vernunft aufgab, sondern die Vernunft unter den Verstand wie das „Weib" unter denn „Mann" setzte, nahm ein Meister der neuen Schule die so oft und so tief herabgesetzte Logik selbst wieder als „Vernunftlehre" auf, und zwar gegen seinen gepriesenen Jünger, dessen „Verstandeslehre" man eben in der Jenaisch. A. L. Z. recensirte. Aber müssen wir nicht, sobald der idealische Gesichtspunkt als solcher vortritt, auch den Verstand und hiemit die Logik nur da erblicken, wo die Vernunft und mit ihr die Metaphysik sich wirklich findet? („Erläuteruug" etc. S. 224.) — Außerdem, daß die Wahrheit nicht zunächst oder zuerst der Logik angehört, kann übrigens diese keineswegs auf solche Art neben der Ethik etc. anfgeführt werden. Denn sie gehört ja auch jedem Zweige der Philos. als Wissenschaft an: und in jedem kommt ja die Wahrheit, obwohl nicht zuvörderst „die logische", vor. Wer kennt nicht z. B. „die moralischen Wahrheiten"? So wenig dürfen wir die Wahrheit vorzugsweise der Logik zuschreiben! — Unterscheiden wir aber die philosophische Wahrheit in die metaphysische und logische (§. 1.), so kehrt vor Allem die Frage zurück: wie gelangt irgend ein Mensch zu jener und dieser? (§. 4.) Und wohl mögen wir, wenn unsere Ansicht und Eintheilung (§. 8.) der Metaphysik gültig ist, auch die philosophische Wahrheit auf ihrer metaphysischen Seite zuerst auffassen, und so dieselbe in die moralische, rechtliche, religiöse und ästhetishe abtheilen. — Und:

Anmerk. 3. In der ersten Auflage dieser Schrift heiſst der erste Theil *rein*, und der zweyte *empirisch*. Diese Beyworte sind hier weggelassen, 1) weil das letztere den Gedanken erregte, als sollte nicht im 2t. Th. der reine, d. i. eigentliche Begriff — Grundbegriff — der Sittlichkeit *weiter* entwickelt oder dargestellt werden; und 2) weil sich diese Beyworte mit dem unterscheidenden Gegensatze „*Philosophie und Empirie*“ nicht wohl vertragen. Denn immer müssen wir, auf daſs nicht die Vermischung und mit dieser die Verwirrung einreiſse, selbigen fest im Auge behalten. Und es mag erlaubt seyn, hier dem Obigen (§. 6, Anmerk. 4.) noch beyzusetzen:

Metaphysik, *Logik*, *Physik*,

Philosophie *Empirie*.

So erscheint zugleich in der Philosophie die Vernunft vor dem Verstande, und in der Empirie der Verstand vor dem Sinne. — Aber ein Störendes ist auch dabey. (§. 3.)

Wollte man aber den 1t. Th. den *allgemeinen*, und den 2t. den *besondern* nennen; so wäre zu erinnern: die *wissenschaftliche* Moral ist als solche *allgemeine* etc., indem sie es der *praktischen* überläſst, in das *Besondere* einzugehen. Auch diese Unterscheidung muſs gelten, ist es gleich unmöglich, überall eine haarscharfe Linie zu ziehen.

Und schlägt man vor: „*reiner* und *angewandter* Th.“; so erinnert dieses letzte Wort nur zu leicht an die *praktische* Moral, also nicht so wohl an die *wissenschaftliche* Anwendung, die mit der weitern Entwickelung etc. zusammenfällt.

Aber gegen die Kritik, welche den *reinen* und *empirischen* Th. in den *theoretischen* und *praktischen* (obwohl jene Ausdrücke nicht tadelnd) umsetzte, muſs der Verf. feyerlich protestiren! Denn nach seiner Ansicht ist ja die Moralphilosophie ein *Theil der theore-*

tischen Philosophie *), d. h. „der Philosophie als Wissenschaft", ja „der spekulativen Philosophie", wenn nicht die Willkühr des Intellektualismus, oder die arbeitscheue Phantastik mit diesem Beyworte spielt. Der 2te Th. ist also eben sowohl theoretisch, als der 1te, nämlich nur eine fortgesetzte Theorie. Man sieht wohl, auch in dem „theor. u. prakt. Th." waltet die Reflexionsansicht, welche uns „die theoret. und prakt. Philos." aufführt. (§. 7.) Aber man sey dann nur konsequent, man sehe nur zu, was da nothwendig herauskomme: so erhalten wir

1) einen theoretischen Theil der praktischen Philosophie; denn eben diese soll ja die Moralphilosophie seyn! — und

2) einen praktischen Th. der praktischen etc.

Welch eine liebliche Scholastik, zumal wenn da erst noch die erfoderliche Erklärung, Distinktion u. s. f. hinzukämen!

Diefs erinnert an ein verwandtes, eben so widerfprechendes oder verwirrtes, Gerede.

a) Der Moralphilosoph ist natürlich, nach derselben Reflexionsansicht, so viel als der praktische Philosoph.

b) Wer aber nicht in der That ein „Guter", ein „Weiser" etc. ist, von dem sagt man zugleich: er möge wohl ein „guter theoretischer Philosoph" seyn, nur sey er eben „kein praktischer" etc.

Ein Solcher wäre demnach als Moralist zugleich ein praktischer und theoretischer, und — kein praktischer Philosoph! Nämlich:

1) ein Philosoph im Sinne jener sogen. „Schulweisheit"; aber

2) nach dem Geiste der eigentlichen Weisheit kein Philosoph, eben so entblöfst von der wahren Theorie, als der guten Praxis. Denn so bewährt sich im Kreise der

*) So absichtlich als natürlich kommt dieser Punkt noch einmal zur Sprache: möge er recht bedacht werden!

Menschheit die gedachte, ewige Einheit des Wahren und Guten. (5. 6. u. 7.)

Nein, jedes weitere Nachdenken und jede Beobachtung in diesem Felde der Wissenschaft verstärkt meine Ueberzeugung, dafs wir jenem Schulgewirre nimmermehr entgehen können, wofern nicht vor Allem der lebendige Grund der Philosophie im Gegensatze mit der Sophistik erfafst wird. Wer diesen Punkt nicht ergründet und bestimmt hervorhebt; wer ihn etwa nur im Gefühle, auf populäre oder pädagogische Weise, vorausgesetzt: der verwechselt natürlich das Gewissen mit dem Wissen, und das Gute, wie ersteres dazu aufruft oder verpflichtet, mit dem Wahren, wie es Gegenstand des letzteren ist. Können wir nun die Worte: „Theorie" und „Praxis" (so wie jene: „Subjekt" und „Objekt") nicht aufgeben, zumal im wissenschaftlichen Gebiete; so unterscheide man wenigstens bestimmt! Also

1) die Praxis, welche vor der Theorie hergeht, d. i. die reine, komme im Gebiete der Philosophie allein vor, und zwar nur als Bedingung derselben in jenem Gegensatze:

2) die Praxis hingegen, welche auf die Theorie folgt, d. i. die empirische, sey ganz der angewandten Philosophie, wie diese als „Lebensweisheit" oder als Anleitung dazu auch in das Aeufsere eingeht, überlassen!

Also erst da verbindet sich die Philosophie mit der Empirie. Hier ist eigentlich die praktische Philosophie, wo eben die innere Praxis der äufseren zum Grunde liegt, und diese nun besonders als Zweck hervorgeht. Aber so ist der „praktische Theil der Moralphilosophie" ganz Eins mit der praktischen Moral im bemerkten Unterschiede von der wissenschaftlchen, theoretischen, d. i. von der Moralphilosophie als solcher, wofern nicht etwann auch diese in die reine und angewandte, also — in die theoretische und praktische, abgetheilt werden soll: und dann ist es, sehen wir, eigentlich die erstere, welche hier uns beschäftigen darf.

Erster Theil:

das Sittliche an sich betrachtet.

Erster Abschnitt:

von der sittlichen Anlage.

§. 10.

Die menschlichen Anlagen.

Es ist die psychologische Anthropologie, welche „das Menschliche“ als solches bestimmt. Und indem hier die Moralphilosophie von dieser Bestimmung ausgeht, mag sie zuvörderst auf selbige zurückweisen.

I. Nach der Idee als solcher stellt sich das Absolute oder Göttliche dar. Also erscheint vermöge derselben das Menschliche = d. Göttlichen im Menschen. Daher das „Reinmenschliche“, daher der „reine Mensch“ (nach Carus) als Eines mit dem „Vernunftwesen“! In einer berühmten Lit. Zeit. ward uns sogar „die Menschwerdung des Thierischen“ letzthin aufgeführt: offenbar spricht hier die idealische Ansicht oder Bestimmung des „Menschen“. Und dürfte man nicht, wo eben die Idee als solche

vortritt, sprechen: der eigentliche Mensch stirbt nicht, ganz harmonisch mit jenem Ausspruch' in einem heil. Buche des Christenthums? Wer freylich da nur eine erbauliche oder mystische Formel erblickt; wer überhaupt nicht erkennt, dafs in den christlichen Urkunden trotz der populären Umgebung oder praktischen Einkleidung wahrhaft idealische (metaphysische) Blicke, ja die schönsten und sprechendsten Aeufserungen des eigentlichen Tiefsinnes (§. 7.) sich finden: dem mufs auch jene Rede geradezu widerlich, erzwungen und lächerlich vorkommen. Ein Solcher ist aber 1. der eigentliche Naturalist, dem bekanntlich das Göttliche oder Himmlische nichts weiter ist, als das gesteigerte Irdische oder Thierische (§. 1. A. 1.); und 2. der Intellektualist, der, in sein Verstandeswesen, in seine logischen Gewebe verwickelt, den „praktischen" Vortrag geradezu mit dem „populären" zusammenwirft. (§. 7.) — Und:

II. Nach der Reflexion, nach dem Begriffe, wie er die Idee voraussetzt, aber dann auch verbunden mit der Anschauung oder Wahrnehmung des Sinnlichen hervorgeht, stellt sich in dem Menschlichen, nenne man es auch das Humane, nächst dem Göttlichen das Thierische dar: nämlich soweit oder wie ersteres ihm als Gliede der Menschheit, also in seinem Unterschiede vom blofsen Naturwesen, zukommt. — Die Scheu, die noch mancher sonst wackere Denker gegen „das Göttliche im Menschen" hegt, wird schwinden, wenn nur dieser Unterschied immer mehr ins Auge gefafst wird, oder, so oft jener Ausdruck dem auffassenden Geiste begegnet, ihm zugleich bestimmt sich darstellet. —

Nach dieser „Reflexion" darf also nicht gesagt werden, was auch jüngsthin, und zwar auch in einem vielgelesenen kritischen Blatte, vorgekommen ist:

„das Humane und Thierische" (in Bezug auf den Menschen). Denn so würde ja das Thierische zwey Male gesetzt: 1. einschliefslich (*implicite*), nämlich bereits in dem Humanen oder Menschlichen, so wie der Mensch von dem blofsen Geist' oder Vernunftwesen zu unterscheiden ist; und dann auch, wie man sieht, 2. ausdrücklich (*explicite*). Ja nach dieser Ansicht von Seite des Begriffs ist keiner der obigen Ausdrücke gültig, wie ansprechend sie auch für einen idealischgestimmten Geist seyn mögen. Aber da hier nicht der blofse Begriff oder die blofse Reflexion obwaltet; sondern die Idee wirklich vorausgesetzt ist, und immer zugleich im Auge behalten, obwohl nicht eben als solche hervorgezogen, wird: so werden, indem die Begriffsansicht dergestalt eintritt, jene Ausdrücke auch keineswegs an ihrem Orte aufgehoben. Nach Mafsgabe des Uebrigen mag so bald die Ansicht und hiemit die Sprache nach der Idee, bald die Ansicht etc. nach der Reflexion vortreten. Wer insbesondere das „Humane" unter der Idee aufzufassen gewohnt ist, dem kommt natürlich der bemerkte Ausdruck eben so einfach als einleuchtend vor. — Aber in keine dieser Bestimmungen mag sich wohl derjenige finden, welchem die „Idee" nichts weiter ist, als das „regulative Princip" (§. 6.), und welcher dann wohl gar „logische Ideen" aufstellen kann. Kein Wunder, wenn er in dieser Darstellnng höchstens eine Art von Zauberspiel fände, zumal wie bald die Idee bald der Begriff — vortreten soll!

Sprechen wir nun von den menschlichen Anlagen; so wird schon, dem Obigen zufolge (§. 2.), von der psychologischen Anthropologie selbst die empirische Psychologie, wie diese mit der pädagogischen Ansicht des Menschen zusammenhängt, überall vorausgesetzt. Der Pädagogiker mag, auf-

steigend von der Sinnlichkeit etc., eben so viele Anlagen des Menschen unterscheiden: die sinnliche, verständige und vernünftige. Vom Bedingten steigt er, als wahrer Pädagogiker, zum Unbedingten auf. Allein er würde überall nicht, als Pädagogiker, dazu aufsteigen, wäre er nicht schon als Philosoph davon herabgestiegen, d. h. von der Idee ausgegangen, wenn auch blofs im Gefühle, und sey es auch, dafs einem Solchen, weil ihm der logische Theil so weit noch fehlet, der Name „Philosoph" in jenem strengen Sinne (§. 1.) nicht zukomme. Der Päd. kommt also wirklich — nicht blofs zu einem Gesteigerten oder zu dem komperativ Höheren (§. 2. A. 1.), sondern — zu dem absolut Höheren, weil er es schon, wnnn auch ingeheim, voraussetzte.

Eben denselben Weg wandelt die empirische Psychologie, d. i. die Beobachtung der Seelenkräfte, welche und wie solche da, in der Zeit, sich entwickeln. Denn auch diese Psychologie ist nicht blofse Empirie. Aber wie scharf auch die Beobachtung des Mannigfaltigen, was hier zum Vorscheine kommt, und wie fein auch die Zergliederung (Analyse) des Wahrgenommenen, oder die logische Zurückführung desselben auf die Einheit, welche man etwa Kraft nennet, seyn mag: diefs Alles ist doch nur Propädeutik zur Philosophie, und als solche mehr oder weniger nöthig und schätzbar. Ja einer solchen Arbeit mag auch in philosophischer Hinsicht, obwohl nur mittelbarer Weise, eine besondere oder grofse Auszeichnug gebühren. Aber kann, sofern der Verstand, die Phantasie u. s. w. hier an sich nur als bedingte Kräfte vorkommen, der Psycholog hier auch eine Naturlehre oder (mit Hrn. Fries) selbst eine physikalische Theorie des Geistes aufstellen? Noch ist er nämlich zum Unbedingten nicht aufgestiegen. Also nach der empirischen Ansicht, wie

diese mit der pädagogischen Eins ist, könnten wir, wenn diese Frage bejaht werden dürfte, unserm Psychologen (§. 4. A. I.) wohl beystimmen. Aber wem könnte da schon der menschliche Geist erscheinen? Oder wie möchte die Philosophie in ihrem Unterschiede von der Empirie hier, in solcher Beobachtung, Zergliederung und Verbindung, ihren Grund oder ihren Gegenstand finden? Nein, hier ist blofs 1. pädagogische Vorbereitung, und 2. zugleich empirische Vorarbeit für die Philosophie, wie sich die reine sodann zur angewandten gestalten soll. (§. 7.)

Man hat jüngsthin wieder nächst der kritischen Methode auf die Analyse, die vor der Synthese hergeht, gedrungen. Allerdings, „Analyse und Synthese“ ist die Losung der pädagogischen Denkweise; aber jene der philosophischen ist: Synthese und Analyse. Denn so entspricht eben die Idee der ersteren, und der Begriff der letzteren. Und darum kann die philosophische Unterscheidung wieder verbinden: sie geht von der ursprünglichen Synthese aus. Darum ist sie keine Trennung. Auch bewährt sich hier, was oben (§. 4.) von der Entwickelung des vernünftigen Grundes, heifse er „Lichtprincip“ oder nicht, gesagt worden ist: denn eben damit fällt die philosophische Analyse, wenn sie von der empirischen und selbst von der blofs logischen wohl unterschieden wird, zusammen *).

*) Die Lehre von der Synthese etc. fodert wohl, nach dem gegebenen Gange der Kultur, noch eine besondere Erörterung. Einiges ist darüber gesagt in der gedachten „Erläuterung“ etc. — Worauf es, nach dem Obigen, vornehmlich ankommt; dieses ist, dafs man das Gültige

Kant, der „Kritiker", stieg bekanntlich vom Niedern zum Höheren auf, obwohl auf Kosten der Konsequenz, wenn er nicht gerade pädagogisch beurtheilt wird. Ja, von Kant dürfte gesagt werden, daſs er die pädagogische Ansicht der Dinge „potenzirte". Dieser Gedankengang äuſsert sich unver-

und Ungültige der Ansicht Jener, welche von der Analyse zur Synthese aufsteigen wollen, recht erfasse;

a) gültig ist diese Ansicht für den Standpunkt der Pädagogik und so, wie diese als Propädeutik der Philisophie erscheint;

b) ungültig hingegen ist selbige, wenn der pädagogische Gesichtspunkt an die Stelle des philosophischen gesetzt wird: dann wird natürlich das Niedere zur Basis; und vermöge der Konsequenz entsteht bloſse Empirie, wie sogleich mehr als Ein Beyspiel, besonders ein recht sprechendes aus der neuesten Zeit, beweisen oder zeigen soll.

Selbst die neue „kritische Methode", die von Kant's „Kritik der r. V., etc. ausging, kann meines Erachtens allein durch diese Unterscheidung die ihr gebührende Würdigung erhalten, sofern nämlich dieselbe, dem pädagogischen Gedankengange entsprechend, zu dem (absolut, nicht bloſs komperativ) Höheren aufsteigt. Wer dürfte aber diese Methode so schlechthin für das Tiefste oder Höchste, im Gebiete der Philosophie, ausgeben? — Für die Geschichte der „deutschen Philosophie" in der letzteren Zeit ist es jedoch merkwürdig, daſs jener Kriticismus da und dort, wo noch vor Kurzem der neueste Hyperidealismus gespielt hatte, wiederum siegend (über diese Erscheinung im Fluſse der Zeit) hervorging, seine „Methode" in demselbe Tone der Absolutheit anpreisend. Von jener Ergründung, die, wenn das Obige (§. 4.) gültig ist, eigentlich der Philosophie angehört, war auch da überall keine Rede. Und was erschien nach der logisch-empirischen Bestimmung, die man Kritik oder kritische Untersuchung des menschlichen (?) Erkenntniſsvermögend etc. nannte, und welche dann mit solcher Miene von Tiefsinn etc. auftrat? Populäre oder ästhetische Darstellungen, und der Widerspruch, wo man ein absolut Höheres annahm!

kennbar auch in jener (gepriesenen) Lehre von den „Anlagen für die Thierheit, für die Menschheit, und für die Persönlichkeit.“ Und dahin konnte den „Philosophen“ hier diese Ansicht der Sache führen!

1) Wie fände sich die Menschheit, in ihrem Unterschiede von der bloſsen Natur, ohne die Persönlichkeit? Oder

2) giebt denn das Logische, sey es auch mit dem Aesthetischen (sofern anch daran ein Formales ist) verbunden, das Menschliche, wenn dieses vom bloſs Thierischen unterschieden wird? Ist denn der Verstand etc., nach der philosophischen Ansicht, das erste Unterscheidende? Ja

3) ist das Verständige und das Aesthetische, so erfaſst, in der Wirklichkeit nicht immer entweder mit der sittlichen oder unsittlichen Willensrichtung verbunden?

Eben so weuig besteht, was der bekannte neue Kritiker auf diese Lehre des Meisters gebaut hat: „der thierische, menschliche und persönliche“ (göttliche?) „Trieb“! — Was aber herauskomme, wenn die pädagogische Ansicht, wie Kant sie ergriff und steigerte, an die Stelle der philosophischen gesetzt wird: dieſs hat sich, meines Wissens, noch überall nicht so naiv und treffend geäuſsert, als neulich in der Leipz. Lit. Zeit. aus Veranlassung des neuesten Widerstreits zwischen Jacobi und Schelling, wo ein eben so bekannter Freund des Kriticismus das Sinnliche oder den Sinn geradezu für „die eigentliche Grundlage unserer (!?) Wirksamkeit“ erklärt, und auf diesen Grund die „Vernunft“ sowohl als den „Verstand“ gebaut hat. („Erläuterung“ etc. S. 545). Allerdings verstattet, sobald wir auf den pädagogischen Standpunkt zurücksehen, auch solche Darstellung eine mildere Auslegung. Auch ist wohl der bessere Geist sonst un-

verkennbar. Allein sobald man von der „Sinnlichkeit", sey es auch die sogen. „reine", oder von deren „Formen" aus- und folgerecht fortgeht, also diesen Grund festhält: was ist dann eine Vernunft, welche durch Steigerung eines Verstandes, der auf dem Sinne ruht, hervorkommt? — So entsteht nothwendig, wenn die pädagogische Bestimmung die Stelle der philosophischen selbst einnimmt, nur ein gesteigerter Empirismus. Und allerdings verschwindet dann, indem sonach kein absolut Höheres hinzukommt, selbst die pädagogische Ansicht als solche: nur sofern man von der Sinnlichkeit ausgeht, und sonst auf pädagogische Weise verfährt, mag dieses Wort noch Statt finden. Aber indem man gerade philosophisch verfahren will, also das Absolute nicht gerade voraussetzt, ist es eben, wo man jene „Basis" so recht „eigentlich" setzt. Und natürlich könnte dann, bliebe man anders konsequent, von einer absolut höhern Anlage überall keine Rede mehr seyn.

§. 11.

Die Eine höhere Anlage.

Wenn der Phycholog, in solchem Verbande mit dem Pädagogiker, von der Sinnlichkeit zum Verstande aufsteigt; so kann allerdings auch dieser eine höhere Anlage genannt werden. Er stehet ja über der sinnlichen Anlage, so wie er nach der Sinnlichkeit folgt: nämlich vor dem Auge, welches das junge Menschenwesen in diesem Entwickelungsgange verfolgt. Aber gehört wohl der Verstand zu dem „Höhern", das in der Sprache aller Gebildetern so bestimmt, so ergreifend vor dem „Niederen" auftritt? Nein, wenn in der aufsteigenden Linie

noch die Vernunft nach dem Verstande folgt, und jene nicht blofs eine Steigerung von diesem ist: so fällt der Verstand mit dem Bedingten, folglich (insoweit) mit dem Sinnlichen selbst, zusammen, obwohl er, im Vergleiche mit letzterem, nach einem ausgezeichneten Deutschen das „Nichtsinnliche", und nach einem Andern das „Unsinnliche" heifsen mag. Nimmermehr ist er gleichwohl Uebersinnliches; und weder Daub noch Weifs hat ihn mit dem wahrhaft Uebersinnlichen, indem auch sie darin die Sache in der eminenten Bedeutung des Worts erkannten, in Eine Klasse gesetzt.

Es kommt also vor Allem wiederum auf die zwey entscheidenden Fragen an: 1. ob man dem Menschen, ihn wohl unterscheidend von der blofsen Natur, ein Göttliches zuschreibe, und 2. ob man solches Vernunft, so wie den Menschen von dieser Seite „Vernunftwesen", heifsen wolle? (§. 2. u. 3.) Wird Jenes zugestanden; dann erscheint eben darin die Eine höhere Anlage, so wie sonst schon dasjenige, welchem allein der unbedingte Werth zukommt, das Eine Höhere genannt ward. So unterschied man dasselbe von dem sogenannten Höheren, was auch der steigernde Empirismus, ja selbst der praktische Sensualismus, aufführen, und womit der Verstand sich wohl verbinden kann, ist gleich ein solches Gebäude der Wissenschaft und der Klugheit nur bis zu einem gewissen Zeitpunkte haltbar. (§. 6.) Nennen wir aber dieses Höhere, weil es nach der zeitlichen Ansicht allerdings unläugbar ist, zugleich um der wissenschaftlichen Bestimmtheit willen das komparativ Höhere; so mag, ja so mufs jene Anlage die absolut höhere genannt werden. (§. 2. A. 1.) Bestimmt unterscheidet sich dann selbige besonders von dem Verstande, wie dieser nach jener pädagogischen Ansicht allerdings ein

Höheres ist. Und scharf tritt diese Bestimmung zugleich dem Intellektualismus entgegen, der auch von der praktischen Seite, selbst als Gesetzgeber und erst r Leitstern im Gebiete der Sittlichkeit, sich eindrängen möchte.

Wie nun in dem Menschlichen zuerst das Göttliche im Menschen (§. 10.) erkannt ist, und dieses einen Jeden als Glied der Menschheit von dem blofsen Naturdinge wesentlich („specifisch oder qualitativ") unterscheidet: so können wir nur Eine absolut höhere Anlage setzen. Diese ist demnach ein Gemeingut der Menschheit. Ja in Absicht auf diese Anlage dürfen wir zwischen Menschen und Menschen überall keine Verschiedenheit annehmen. Denn was hier in Betrachtung kommt, ist nicht irgend ein Grad, sondern blofs die Sache, indem ja der blofse, einfache Blick, welcher den Menschen in diesem Gegensatze mit der Natur auffafst, hier obwaltet. Nur vermöge solcher Entgegensetzung geht das Göttliche im Menschen, also in Jedem als Gliede der Menschheit, hervor!

„Aber ist das Wort „Anlage" passend? Bezeichnet selbiges nicht vielmehr eine psyhologische Aufgabe, ja eine Aufgabe der empirischen Psychologie, also kein Objekt der eigentlichen Philosophie?" Dieser Fragepunkt verdient wohl eine Auszeichnung, da sich neulich eine gewisse Scheu vor der „moralischen Anlage" geäufsert hat.

I. Wir bedürfen eines bestimmten Worts, um dasjenige zu bezeichnen, was in allen Menschen als solchen liegt, hinweisend auf die Sache, welche nun vermittelst der Selbstthätigkeit in jedem Einzelnen als solchem hinzukommen soll. So weiset der Keim auf die Frucht: aber nur auf Früchte dieser Art! Nur im Reiche der Menschheit gilt die Unterscheidung:

1) Was ist er (irgend Einer) als Mensch, als Glied des Ganzen, welches da Menschheit heifst? — Immer gehet hiebey der Blick, obwohl das Uebrige nicht ausschliefsend, zuerst auf jenes Eine, was den Menschen zum Ebenbilde der Gottheit erhebt, oder vom blofsen Naturdinge, wie hoch nun auch dieses hinaufgesteigert sey, ihn wesentlich unterscheidet. — Und:

2) Was als dieser Mensch, d. h. als Einzelwesen (Individuum oder Subjekt)? Was ist er vermöge der Selbstbestimmung u. s. w. — Hier kann erst vom Grade, nachdem die Sache oder das Wesen im Einzelnen als solchem gesetzt ist, die Rede seyn. —

Was diese Hauptunterscheidung voraussetzt, ist nur die Erziehung, sofern sie den Anfang der Selbstthätigkeit und hiemit der höhern Bildung bedingt.

II. Nun gewährt uns der Genius unserer Sprache das Wort „Anlage“: treffend bezeichnet

1) die Anlage das, was in Allen liegt, also die allgemeine Menschheit, nach derselben höhern Ansicht bestimmt; und treffend weiset

2) die Anlage auf das hin, was nun in der Zeit hervorkommen soll, da eben der Mensch bestimmt ist, das Ewige selbstthätig zu offenbaren. So begegnet uns hier zugleich die individuelle Menschheit. —

Aber, wie man sieht, nur von der höheren Anlage wird hier gesprochen. So tritt die Anlage im unterscheidenden Gegensatze mit der Entwickelung auf: jene erscheint nothwendig vor dieser. Und so entspricht jene besonders, unter Nro. 2., der „Bestimmung des Menschen“.

Wollte man nun, was selbst der Geist höherer Bildung solchergestalt uns gewährte, wieder aufgeben,

anstatt es recht, d. h. immer an seinem Orte, zu gebrauchen: wie wäre dann ein sicherer Fortschritt möglich? Es giebt auch in dieser Hinsicht eine Stetigkeit, womit sich das Fortstreben zum Bessern in der Sache und, wo diese ein besseres fodert, im Worte wohl verträgt. Wie lange soll noch die Sucht, die mit einem Worte gespielt hat, die Scheu vor selbigem nach sich ziehen? *)

Uebrigens weiſs die sogen. „Psychologie", die „nicht Philosophie", also Empirie oder eine auf das Empirische angewandte Logik ist, überall Nichts von einer solchen Anlage.

§. 12.

Die Anlage zur Sittlichkeit.

Da nun die höhere Anlage, so bestimmt, dem Göttlichen im Menschen entspricht, wie dasselbe Jedem als einem Gliede des Ganzen einwohnt: so entspricht sie auch dem Wahren, Guten und Schönen, wenn solche eben im Absoluten oder Göttlichen ihren Einheitspunkt finden. Aber das Absolute gehet dergestalt hervor, wenn es in seiner Beziehung auf den Menschen, da eben das Ewige sich in der Zeit entwickelt, betrachtet wird. (§. 7.) Hierbey kommt also der Mensch zugleich als Einzelwesen, wie er zur Thätigkeit berufen ist, in Betrachtung. Und erfassen wir ihn überdieſs in seinem Verhältnisse zur Gottheit auf der einen Seite, und zum Mitmenschen auf der andern; so treten auch das Religiöse und Rechtliche hervor, objektiv gegründet in

*) Von solchen Jüngern, die über den Vorgänger, vielleicht selbst über den „Meister", durch — neue Worte hinausstreben, sey hier keine Rede!

derselben höheren Anlage. Nothwendig erscheint auch hier, wie auf der einen Seite das Religiöse, so auf der anderen das Rechtliche neben dem Sittlichen. (§. 8.)

Hierbey können wir nunmehr zwey Punkte wohl unterscheiden:

I. Wo der „Mensch" — in dieser Reflexionssprache, wie überall keine Darstellnng sich derselben ganz entziehen kann — gerade als Glied des Ganzen, d. h. der Menscheit, aufgefafst wird; da begegnet uns das Göttliche = d. Vernunft (im Menschen), und hiemit das Vernunftwesen": §. 3.

II. Wo aber der Mensch — in derselben Sprache, und wie da in Einem und Demselben die individuelle Menschheit von der „reinen" oder allgemeinen wohl unterschieden, aber nicht getrennt ist — zugleich als Einzelwesen, als Subjekt oder in seiner Bestimmung zum Handeln betrachtet, ja gerade von dieser Seite in das Auge gefafst wird: da erscheint, nächst dem Vernunftwesen im Gegens. mit dem blofs. Naturw., besonders das freye oder moralische Geschöpf im Unterschiede von dem physischen, d. i. von dem, welches, getrieben oder gestofsen, dem Gesetze der (blofsen) Nothwendigkeit unterliegt.

Wenn also dort, unter Nro. I., die Freyheit zwar nicht ausgeschlossen, aber doch eben nicht ausgesprochen wird; so gehet selbige hier, unter Nro. II. besonders hervor, indem die Vernunft überall, wo gerade dieser Gegensatz obwaltet, nicht genannt wird, aber darum keineswegs aufgehoben ist. Noch kommt jedoch eben nicht die Freythätigkeit als solche, sondern die Freyheit, wie jene aus dieser sich entwickeln soll, in Betrachtung.

Aber welches sind nun die inneren Gründe der Möglichkeit, d. h. die Vermögen, ohne

welche das Handeln oder die sittliche Thätigkeit nicht erfolgen kann? — Es ist, sehen wir, nach dem die Frage, was vor jeder Thätigkeit des Subjekts, also selbst vor dem Urhandeln, das in die Tiefe des Gemüths fällt, hergehet, und was darum objektiv oder der objektive Grund desselben genannt, werden darf, vorausgesetzt, daſs man hier

1) das Objekt metaphysisch, und

2) das Subjeckt in der ethischen, nicht in der logischen, Richtung erfasse.

Nach der Idee, von welcher man stets wieder ausgehen muſs, ist auch das Subjekt zwar Vernunftwesen, aber doch beschränktes Vernunftwesen. Ihm muſs also vor Allem Kunde oder Bewuſstseyn von dem Einen, dem er huldigen soll, gegeben seyn; und so wird zugleich die (reale) Möglichkeit oder das Vermögen solcher Kunde etc. erfodert und voraussetzt. Betrachten wir aber den Menschen, = Subjekt, dabey nach jenem Begriffe, der ihn im Vergleiche mit dem bloſsen Naturdinge als sittliches Wesen darstellt, oder ihm, da eben dieser Begriff auf der Idee ruhet, nach dem besagten Verbande der individuellen Menschheit mit der allgemeinen zugleich jenes Höhere zuschreibt: dann liegt dieses Vermögen keineswegs auſser dem Menschen; sondern es ist unzertrennlich von seiner Natur. Folglich ist das Erste, was in der sittlichen Anlage oder (um nunmehr das gleichbedeutende Wort zu gebrauchen) in der „sittlichen Natur" des Menschen erscheint,

A. das Vermögen der Ankündigung des Absoluten.

Nachdem diese Kunde oder dieses Bewuſstseyn sich einfindet, kann jetzt auch das Streben nach dem Einen, welchem die Huldigung gebührt, eintreten. Aber wie der Kunde, so liegt auch dem Streben eine

bestimmte, reale Möglichkeit zum Grunde; und auch diese kann, nach derselben Bestimmung, nicht aufser der menschlichen Natur gelegen seyn. Daher zeigt sich, und zwar mit objektiver Gültigkeit, als das Zweyte in der sittlichen Anlage.

B. das Vermögen der Anstrebung des Absoluten.

Demnach ist das sittliche Vermögen („*facultas moralis*") mit der sittlichen Anlage, oder diese mit jenem ganz Eins. Und selbiges zerfällt nothwendig in zwey Vermögen. Aber beyde zusammen machen erst die sittliche Anlage oder das sittliche Vermögen aus. Der Ausdruck: „die moralischen Anlagen des Menschen" ist daher nicht gültig. Die Eine sittliche Anlage entspricht dem Einen Höhern, Göttlichen etc. Aber leicht wird dieses Eine dem Auge des auffassenden oder denkenden Geistes durch jene Vielheit entzogen. Ja solche Darstellung war nicht ohne nachtheiligen Einflufs auf das Leben sowohl als die Wissenschaft.

Müssen wir indessen gleich die Anlage zur Sittlichkeit dergestalt als Einheit auffassen; so können, ja so müssen wir doch zwey Bestandtheile derselben unterscheiden. Erscheint diese Unterscheidung nicht „real", oder „objektiv gültig", sobald man auf solche Art den Menschen als ein zum Handeln bestimmtes Wesen betrachtet? Es ist der Hyperidealismus, welcher jede Unterscheidung als ein Kind der (blofsen) Reflexion verwirft, oder mit der Trennung dieselbe verwechselt. So zeiget sich die Idealistik nothwendig bald als Uebertreibung bald als Einseitigkeit; so erkennt der Idealistiker (er ist nicht schlechthin Eines mit dem Idealisten) überall nicht, wie eigentlich die Idee selbst durch den Begriff sich ausspreche und bewähre, wie folglich die „Analyse",

welche vermittelst des Begriffs auf der idealischen Grundlage eintritt, reale, objektive, d. h. hier, metaphysische Gültigkeit habe.

Anmerk. 1. Sey es, dafs man das Wort „Anlage" zuerst blofs im Bezirke des Physischen gebraucht habe, und es daselbst noch brauche: das Treffende desselben für das Uebersinnliche am rechten Orte wird dadurch nicht aufgehoben!

Anmerk. 2. Will man die höhere oder sittliche Natur d. M. = d. höheren oder sittlichen Anlage setzen; so vergesse man ja nicht die so nothwendige, wenn auch scholastisch klingende, Unterscheidung des Wortes Natur! (§. 3.) Und;

Anmerk. 3. Anstatt der Anstrebung hätten wir allerdings auch die Anerkennung setzen können. (§. 4.) Allein hier, bey solcher Hinsicht auf das Leben, dürfte jenes Wort passender seyn, während das andere dort, bey der Hinsicht auf Erkenntnifs oder Wissenschaft, wie solche hinzukommen soll, vorzüglich scheint, da nämlich die Erkenntnifs an die Anerkennung, wie diese an die Ankündigung, sich anschliefst.

§. 13.

Der erste Bestandtheil der sittlichen Anlage: die Vernunft.

Das Vermögen der Ankündigung des Göttlichen etc. ist die Vernunft, wenn sie als Anlage betrachtet wird. Und als solche müssen wir sie zuerst auffassen. Oder wir müssen läugnen, dafs auch das Kind, welches eben in diese Welt eintritt, ein „Mensch", also im Unterschiede vom blofsen Thier' ein „Vernunftwesen" sey. Dasselbe gilt von dem Wilden, dem jede Erziehung

gebrach, und der sich daher als Erscheinungswesen mit den Thieren des Feldes auf Einer Linie befindet. Ja es gilt auch von dem Gestörten, Wahnsinnigen etc., wo nämlich die Zerrüttung des körperlichen Organismus der Entwickelung des Geistes widerstrebt. Wer möchte solchen „menschlichen (!) Wesen" den Charakter der Menschheit absprechen, wird je zwischen Anlage und Entwickelung, zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit wohl unterschieden? Und wer könnte diese Möglichkeit, da sie offenbar eine reale und zwar, ausgehend von dem Einen Absoluten oder Göttlichen, die absolutreale ist, verwechseln mit der bloſsen, logischen Möglichkeit, mit der „*tabula rasa*" des Empirikers, oder mit des Mathematikers Zero?

Sagt man aber z. B.: „das Kind, wie es auf die Welt kommt, hat nur die Anlage zur Vernunft, nicht die Vernunft selbst" — als Anlage („Vernunftanlage"!) —; so entsteht ja nur wieder die Frage: wie verhält sich jene Anlage zu jeder andern? Wenn sie davon nur dem Grade, nicht der Art oder dem Wesen nach, verschieden ist; so gewinnt man damit nimmermehr eine Anlage zur Vernunft. Unterscheidet man sie aber wesentlich von der sinnlichen und selbst von der bloſs verständigen Anlage: waltet dann nicht ein bloſser Wortstreit ob? — Offenbar ist dann eben die Anlage zur Vern. „das Göttliche im Menschen", zwar nicht entwickelt, und zumal nicht in dem Einzelnen als solchem realisirt, aber doch so, wie es ihn zum Gliede der Menschheit und insoweit zum Ebenbilde der Gottheit erhebt. Der Mensch wird also dann immer nicht im Sinne des Naturalisten, als ein mehr oder weniger gesteigertes Naturwesen, aufgefaſst. Und nicht die äuſsere, menschliche Gestalt, nicht die aufrechte Stellung etc. ist es, was den philos. Denker bestimmt,

jenes menschliche Wesen als solches, d. h. als Glied der Menschheit, zu erkennen, oder ihm ein Göttliches in dem besagten Gegensatze beyzulegen; sondern diese Gestalt, diese Stellung u. s. f. veranlafst ihm nur, dasjenige hier zu setzen, was er sonst schon anerkannt hat. (§. 1. A. 1.) Aber diese Setzung ist zugleich Erkenntnifs der Sache. Denn das Aeufsere weist, in diesem Falle, auf das Innere: die Empirie dient der Philosophie. Und indem man zwischen dem Uebersinnlichen und Sinnlichen *) überall keinen trennenden Gegensatz annimmt, wird das letztere hier zugleich als Sinnbild (Symbol) des ersteren aufgefafst.

Ueberdiefs ist das Vermögen der Ankündigung d. G. von der Ankündigung selbst wohl zu unterscheiden. Von dieser kann erst nachher die Rede seyn, wo die erste Stufe der Vernunft-Entwickelung zur Sprache kommt.

Nach solcher Bestimmung der Sache bietet sich nun der Gegensatz „Vernunft und Sinnlichkeit“ dar. Neben dieser glänzt jene als der erste Bestandtheil der sittlichen Anlage hervor. Denn scharf, wie das Höhere dem Niederen, tritt die Vernunft der Sinnlichkeit entgegen. Dieser Gegensatz ist in Bezug auf das Handeln eben so ausgezeichnet, als jener andere „Vernunft und Erfahrung“ in Bezug auf das Erkennen. (§. 3.) Ohne mit dem Genius der Sprache, in seiner inneren Einheit mit dem Geiste der ächten, höheren Bildung, sich in Widerstreit zu setzen, könnte wohl Jemand

*) „Sinnlichen und Uebersinnlichen“, nach der pädagogischen Ordnung! Und wer nicht zugleich das absolut Höhere pädagogisch voraussetzt; dem begegnet dann in dem Uebersinnlichen natürlich das Nichtsinnliche, eine blofse Negation, — das Nichts.

hier eben so wenig sprechen: Verstand und Sinnlichkeit, als: Verstand und Erfahrung. Und der Sprachgebrauch, welcher die Vernunft dergestalt über die Sinnlichkeit setzt, ward nicht erst in der Kantischen Schule ausgebohren. Kant nahm blofs auf und entwickelte auf seine Art weiter, was ihm der besagte Genius gewährt und dargeboten hatte. Ja, dieser (unterscheidende) Gegensatz findet sich

1) in den Schriften der gebildetsten Deutschen, schon vor Kant dem Kritiker, und

2) auch in den Schriften Solcher, die sich eben nicht als Anhänger des Kantischen Systems zeigten, z. B. Joh. v. Müller's und J. M. Sailer's, selbst in dessen sogen. „Glückseligkeitslehre" vor mehr als 20 Jahren: und wie dringt diese Ansicht in seiner „Erziehungslehre", trotz jedem Anderen, vor! —

Um so mehr konnte sich, unter der Leitung desselben Genius, die Vernunft auch über den Verstand erheben, da und wiefern dieser offenbar auch in dem Treiben des Unsittlichen, z. B. des feinen, über die Gesetze der Sittlichkeit weggleitenden Politikers, ja selbst in den Planen des raffinirenden Lüstlings, sich einfindet. Wie das Himmlische über das Irdische, wie das Unbedingte über das Bedingte, so stieg demnach die Vernunft nicht nur über die Sinnlichkeit, sondern auch über den Verstand empor. Praktisch, in dem weiteren Kreise des Lebens, wo und wie eben hier die Idee in ihrer Verbindung mit dem Gefühle vordringen kann (§. 7.), entstand allmählig dieser Sprachgebrauch unter den Gebildetern; und selbst in dem Gebiete der Wissenschaft drang dann allmählig vor, trotz der bekannten Oberhand des Intellektualismus *). Wer also jene Oberherrschaft

*) Nur selten spielt oder spricht noch der Scholasticismus, welcher die „Vernunft" bald unter bald über den „Ver-

der Vernunft schlechthin von dem Stifter des Kriticismus ableiten oder ihm gerade dabey eine „babylonische Sprachverwirrung" zuschreiben könnte: dem widerspräche auf die entscheidenste Art selbst die Geschichte, selbst der Gang dieser höheren Bildung im deutschen Vaterlande. Soll übrigens hiebey kein Wortstreit sich einfinden, eindrängen oder — einschleichen; so entscheiden immer zuerst jene zwey Hauptfragen: §. 2. u. 3.

Noch mag gefragt werden: ob denn sonach die Vernunft nur das Vermögen, das Göttliche zu vernehmen, nicht das Göttliche selbst sey? Diese Frage gehört in Eine Klasse mit jener: ist die Vernunft das Licht oder das Auge in Bezug auf das Uebersinnliche?

I. Wo gerade der Gegensatz des Menschen mit dem bloſsen Naturwesen, also die Erhabenheit des erstern über das letztere, betrachtet wird: da erscheint die Vernunft als das Göttliche im M., und somit als das Licht selber.

II. Wo aber die Beziehung des M. auf das Eine, was in jedem Sinne des Wortes absolut oder göttlich ist, also seine Abhängigkeit von Gott erfaſst wird: da zeiget sich die Vernunft als Vermögen (Potenz) des Göttlichen, nämlich es zu vernehmen, oder davon Kunde zu geben u. s. w. („Erläuterung" etc. S. 25 bis 35.)

Man sieht, wie da wieder unter Nro. I. der Freyheitsbegriff als solcher, unter Nro. II. aber die Idee als solche vortritt. — Möge auch diese Anwendung

stand" setzt: 1. unter, wenn er dieses Wort „im weiteren Sinne" nimmt; und 2. über, wenn er dasselbe „im engeren Sinne" etc., und so die Vernunft als eine höhere Potenz des Verstandes, d. i. — wieder als Verstand aufstellet.

beytragen, das Dunkel oder das Paradoxe zu heben, was jene Unterscheidung besonders für manchen sonst denkenden Praktiker noch haben mag! — Auch ward schon bemerkt, wie der Freyheitsbegriff im Felde der Wissenschaft vordringt. Hier ist aber die Frage nach dem, was dem Menschen, wie er zum Handeln bestimmt ist, angekündigt oder vorgesetzt werde? Ein unendlich Höheres, so gewifs er als Subjekt zugleich als beschränktes oder, was hier Eines ist, endliches Vernunftwesen aufgefafst werden mufs! Also gilt für den Standpunkt des (reinen) Lebens die Idee. Und füglich nennen wir die Vernunft hier das Vermögen der Ankünd. d. G. Erinnert aber diese Ansicht an jene von der inneren Einheit des Religiösen mit dem Sittlichen, oder des Sittlichen mit dem Religiösen (§. 8.); so ergiebt sich eben hier zugleich eine Bestätigung für dieselbe. — Wie übrigens der Freyheitsbegriff, richtend den Blick auf das Göttliche im Menschen, nicht nur für den Standpunkt der wissenschaftlichen Erkenntnifs, sondern auch für jenen der praktischen Reflexion, die sich auf das äufsere Leben bezieht, gültig sey: diefs soll im 2ten Theile gezeigt werden.

Anmerk. 1. Auch hier scheint die neueste Ansicht der Vernunft von Fr. Schlegel einer Auszeichnung werth. Nach wiederholter Prüfung kann ich von dem Gesagten („Erläuterung" etc. S. 541 u. f.) nicht abgehen. Wollte indessen Jemand die „Vernunft" durch das „Vernünfteln" brandmarken, d. h. sie herabsetzen aus der Region des Uebersinnlichen in den Kreis des Sinnlichen oder gar des Unsittlichen, indem eigentlich ihr das Vernünfteln beygelegt würde; so dürfte ein Anderer bemerken: nicht die Vernunft —, sondern der Verstand „vernünftelt", aber nur dann, wenn

er von der Vernunft getrennt, von dem Göttlichen abgefallen ist; also der Verstand, wie er eben, in dieser Linie der Zeit, dem Sophisten zukommt. (§. 4. A. II.) So mag er auch den Schein des Wahren, Göttlichen u. s. f. erkünsteln!

Anmerk. 2. Was bestimmte wohl Claudius, unsern ehrwürdigen Wandsbecker-Boten, in dem Nachtrag zu seinen sämmtl. Werken, wo er allerdings und mit gutem Rechte auch im Tone des Philosophen spricht, anstatt der vernünftigen Natur des Menschen die „verständige“ etc. zu setzen? Etwa die sogenannte „Vergötterung der Vernunft“, d. i. der Unfug, den neuerlich so Manche mit diesem Worte getrieben haben, da man 1. nicht erkannte, wie eigentlich die endliche oder, was hier dasselbe ist, menschliche Vernunft mit der unendlichen oder göttlichen durch ein reales Band zusammenhänge, und 2. wie eigentlich die Vernunft, von jeder Naturkraft als solcher wesentlich verschieden, ursprünglich im Menschen als Individuum (im Kreise der individuellen Menschheit) eintrete? (§. 4.) Und:

Anmerk. 3. Wer in praktischer Hinsicht den „Verstand“ der „Sinnlichkeit“ entgegensetzt, und mit jenem Worte nicht spielt; der setzt die Vernunft voraus, d. h.: er legt diese dem Verstande ingeheim unter. Denn er meynt ja nicht den Verstand, wie solcher dem feinen Bösewicht dienet. So ist denn seine Ansicht wohl gültig: nur fehlet ihr, wie man sieht, der wissenschaftliche Charakter. Denn nur dem populären Darsteller kann diese konkrete Weise hin und wieder verstattet seyn, wo z. B. gerade die Verfinsterung des Verstandes, die von der herrschenden Sinnlichkeit, dem unsittlichen Affekte u. s. w. ausgehet, zur Sprache kommt. Und jene Ansicht gilt überdiefs nur in Bezug auf das äufsere Leben, wo der Verstand als Werkzeug der Vernunft, zum Behufe der Weisheit, unentbehrlich ist. Also Mehr davon im letzten Abschnitte!

§. 14.

Der zweyte Bestandtheil ber sittlichen Anlage: die Freyheit.

Wenn das Vermögen der Ank. d. G. mit gutem Grunde Vernunft genannt wird; so heifst das Vermögen der Anstrebung desselben füglich die Freyheit. „Vernunft und Freyheit" sind darum, und zwar gerade in dieser Ordnung, so hervorstechend im Lande der Bildung, wo immer die sittliche Bestimmung des Menschen zur Sprache gebracht wird, sey es auch, dafs man ofters die eine oder die andere nur voraussetze. Selbst in den weiteren Kreis, welcher die Wissenschaft mit dem Leben verbindet, ging dieser Sprachgebrauch ein. Daher z. B. in dem Vortrage eines grofsen erbaul. Redners (Reinhard's) „die vernünftige und freye Natur des Menschen."

Ist denn aber der Mensch ein freyes Wesen? Kommt ihm die eigentliche Freyheit, zuvörderst als Anlage betrachtet, zu?

I. Nach dem Sprachgebrauche, welchem der Geist höherer Bildung seinen Stempel unverkennbar aufdrückte, verhält sich die Freyheit zur (blofsen) Nothwendigkeit, wie das Uebersinnliche zum Sinnlichen, oder die Vernunft zur (blofsen) Natur. Daher fällt auch das „Reich der Nothwendigkeit" mit jenem der Natur, wie das Reich der Freyheit mit jenem der Geister, zusammen: uud letzteres heifst bekanntlich mit gutem Grunde die Vernunft-Welt sowohl als die übersinnliche. Auch zeiget hierbey sich wieder die Einheit, von welcher die Unterscheidung zwischen Vernunft und Freyheit ausgehet. — Wer also, im Vergleiche mit dem Sophisten, der Philosophie empfänglich ist; der hat auch die Freyheit schon anerkannt.

Ja diese Anerkennung findet bereits überall Staat, wo auch nur das Wort „Mensch“ wahrhaft ausgesprochen wird, d. h. wo selbiges kein „leerer Schall“ ist. Unbegreiflich dem bloſsen Verstande, wird die Freyheit von einem Jeden, der am Sinnlichen klebt, und nur dieses verständig auf seine Weise bearbeitet, verworfen als Chimäre, gleich der Idee und der Metaphysik (§. 1. u. 8.); und wenn die „Vernunft“ nicht auf gleiche Art abgewiesen wird: so ist es nur, weil man jenen Verstand, jene raffinirende oder verständige Thierheit (*animal intellectuale*), mit diesem Namen belegt und auszeichnet, etwa begünstigt durch eine noch da und dort herrschende, Abweichung im Gebrauche desselben. — Aber

II. aus der Anerkennung des Uebersinnlichen und hiemit der Freyheit kann und soll auch hier die Erkenntniſs, mithin auch der Begriff von der Freyheit, sich entwickeln. Wenn der Verstand, das Vermögen der Begriffe überhaupt, eintritt als Organ der Vernunft; wenn er den Menschen im Gegensatze mit dem bloſs physischen Wesen auffaſst: dann entstehet dieser Begriff; denn so wird ja das Freye von dem Nothwendigen unterschieden. Insofern oder auf solche Art ist die Freyheit zugleich begreiflich. Insbesondere entwickelt sich dann ihr Begriff durch die Zergliederung dessen, was ursprünglich aus jener höheren Anlage an den Menschen als handelndes Wesen ergeht. Ja insoweit entsteht auch ein gültiger Beweis (die Auf- oder Nachweisung) der Freyheit. Und darum erscheint selbige so hervorstechend als das Element der handelnden Menschheit!

So gehet denn auch die Erkenntniſs der Freyheit von dem lebendigen (subjektiven) Grund aus, vorausgesetzt den objektiven, welcher jede Thätigkeit des Subjekts bedingt. (§. 5.) Und nur als abgelei-

tet oder zum Behufe der weitern Entwickelung mögen noch andere „Beweise" gelten.

a) Selbst der indirekte Beweis: „mit der Freyheit fiele jeder Adel der Menschheit hinweg, es gäbe dann nur Kluge und Dumme, nur Glückliche und Unglückliche" — setzt die Anerkennung des absolut Höheren voraus. Denn nur denjenigen (Denker), welcher für das Eine, worauf die Würde des Menschen beruht, Sinn hat, kann diese Rede ansprechen („überzeugen").

b) Sagt Jemand: „ich finde" oder: „ich fühle mich frey"; so liegt auch dieser Rede, wo immer ein herzlicher Ernst spricht, jene Anerkennung, jener Sinn für das Höhere bereits zum Grunde. Denn letzterer ist offenbar erworben, also abstammend von der Gesinnung, welche eben dort, in der Tiefe des Gemüths, eintrat. — Will man aber die Freyheit als Thatsache des Bewufstseyns, als Gegenstand des inneren Sinnes vorstellen; so fragen wir: wie möchte wohl der blofse Sinn, heifse er dann der innere oder äufsere, Uebersinnliches auffassen? — Allerdings giebt es auch ein Bewufstseyn, so wie ein Gefühl, der Freyheit: aber wie findet sich dasselbe ein? (§. 4.) Das gegebene Bewufstseyn, welches mit der Ankündigung etc. als solcher zusammenfällt, betrifft ja nicht zunächst den Denker; und das reflexe Bewufstseyn, welches derselbe erzeugte, kann nur dann philosophisch heifsen, wenn es von demjenigen ausgeht, welches in der Anerkennung des Göttlichen lebt, und wenn es folglich mittelbar durch das erstere bestimmt ist.

c) Soll „der gesunde Verstand" den Beweis für die Freyheit liefern; so bedenke man vor Allem, dafs nur derjenige Verstand wahrhafr gesund ist, welchem die realisirte Vernunft zum Grunde liegt. Denn wo der Geist der Wahrheit fehlt; da

kann, wie man weiſs, der Verstand überall kein Wahres vo bringen oder, was hier Eines ist, hervorbringen. (§. 7.) Und wer sich mit besonderem Nachdruck' auf den gesunden Menschenverstand beruft, der hat offenbar das Göttliche im Menschen schon anerkannt: indem er diesen dem bloſsen Naturdinge scharf entgegensetzt, gehet ihm die Freyheit wie die Vernunft so bestimmt hervor.

d) Dasselbe gilt von dem „Beweise", welchen etwa der Gemeinsinn, die Uebereinstimmung der Gebildetern zu allen Zeiten und an allen Orten („*consensus populorum*") für die Freyheit gewähren soll. Denn auch diese Vorstellung wirkt nur auf den, welchem die ächte Bildung schon theuer ist, und kann folglich die Ueberzeugung von der Freyheit wohl beleben, nicht aber dieselbe ursprünglich geben (bewirken oder begründen).

Im Gegensatze mit derjenigen Lehre, welche überall bloſse Nothwendigkeit setzt, kann auch die Lehre von der Freyheit erst weiterhin, erst in der Anwendung auf die eigenthümlichen Gegenstände der Menschheit sich entwickeln und bewähren. So findet sich im Fortgange bey der einen Zwang, Widerspruch oder Dunkelheit, bey der anderen aber Licht, Ordnung und Harmonie. Und auch so fällt allerdings die Lehre von der Freyheit mit dem (ächten) Idealismus, jene von der Nothwendigkeit aber mit dem Materialismus zusammen. (§. 6.)

Spricht nun der Idealistiker: „Freyheit und Nothwendigkeit sind an sich absolut Eins;" so dürfte das Wahre dieses Ausspruchs darin bestehen:

1) zwischen Freyheit und Nothwendigkeit findet sich, gerade wie zwischen Vernunfr und Natur, kein absoluter — trennender — Gegensatz; und

2) wie das Niedere dem Höheren immer mehr soll untergeordnet werden: so kann vermöge der Idee das Ideal sich darstellen, in welchem diese Unterordnung schon vollendet erscheint. Hier zeiget sich nun allerdings die absolute Einheit der Fr. u. Nothw. Allein auch diese Absolutheit geht ja nur als Idealpunkt in das Menschenreich ein! Darum berühren sich, sobald man sie schlechthin aufstellt, auch hier die Extreme: der Hyperidealismus verliert sich in den Materialismus.

Und eben darum, weil sich die Freyh. zur Nothw. wie das Höhere zum Niederen, das Uebersinnliche zum Sinnlichen u. s. w. verhält, dürfen wir das Freye keineswegs so, wie das Zufällige, dem Nothwendigen entgegensetzen. Denn auch im Freyen ist Bestimmtheit, aber eine höhere, geistige. Und ist uns diese gleich nur insofern begreiflich, als wir sie von der physischen unterscheiden: so darf sie doch überall nicht mit dem „Zufalle" verwechselt werden. Wer sie damit verwechselt, den mag die Woge der Zweifeley um so eher auf jene idealistische Sandbank hintreiben.

Gerade im Gegensatz' mit dem blinden Spiele des Zufalls glänzt die Freyheit als Vermögen des Guten hervor. Aber wie selbige dem Menschen zukommt, ist sie gleichwohl nicht „absolut." Denn

1. heifst dieses Beywort so viel als unbedingt; so ist ja die Freyheit als solche ein Unbedingtes; und

2. soll dasselbe unbeschränkt heifsen, so kann ja die absolute Freyheit dem Menschen nicht zukommen.

Hieraus erhellet, was von dem sogen. absoluten Idealismus zu halten sey, wenn er „die absolute Freyheit" sowohl als „die absolute Vernunft" in solchem Bezug auf den Menschen behauptet: er

sündiget entweder nach Nro. 1. gegen ein Gesetz der Logik, oder nach Nro. 2. selbst gegen den höheren Geist der Metaphysik. Schreibt nicht diese der Gottheit allein die unbegrenzte etc. zu? — Nennt hingegen ein würdiger Freund des Kriticismus, J. W. Schmid im 1t. B. seiner „christl. Moral", die Freyheit „ein absolutes Vermögen zu handeln;" so fehlet zwar auch da jene aus dem innersten Grunde der Menschheit hervorgegangene Unterscheidung: allein aus dem Zusammenhange ergiebt sich dennoch klar genug, in welchem Sinne das Beywort hier zu nehmen sey. Denn offenbar ist da (S. 310.) die Freyheit dem Bedingten jeder Art entgegengesetzt.

Eben aus dem Grunde, weil dem Menschen die absolute Freyheit nicht eignet, klebt der menschlichen Freyheit die Möglichkeit des Abfalls oder des Bösen an. Hier findet sich allerdings zugleich ein Dunkel für jeden menschlichen Verstand; ein Dunkel, das mit dem Geheimnisse der Schöpfung zusammenhängt. Denn wie der Mensch nicht Schöpfer ist, so hat die Schöpfung als solche für ihn nothwendig ein Geheimes, Unerforschliches. Allein aus dem Schoofse der Vernunft gehet zugleich das erfoderliche Licht hervor. Also jene dunkle Seite kann die lichte oder helle nicht aufheben, welche eben durch die Unterscheidung zwischen dem „freyen und nichtfreyen (moralischen und physischen) Geschöpfe" hervorgehet, und durch die gedachte Anwendung sich bewähret.

Stellen wir uns nun auf den Standpunkt der Reflexion, welcher die Idee voraussetzt, und dann, eintretend an seinem Orte, wohl gültig ist; so können wir freylich die Vernunft nicht blofs ein Vermögen des Guten oder das Vermög. der Anstr. d. Absol. nennen: sie erscheint nun vielmehr als

das Vermögen des Menschen, sich entweder nach den Anfoderungen der Vernunft oder nach den Anreizungen der Sinnlichkeit zu bestimmen. Und sonach können wir (mit Reinhold) auch unterscheiden

1. die veranlassenden Gründe, und
2. den bestimmenden Grund der Handlung.

Wenn jene in der Vernunft und Sinnlichkeit liegen; so findet sich dieser nun in der Freyheit, wie dann auch die Handlung ausfalle. — Jedes Nähere aber in Absicht auf die Freyheit kann nach dem Gesetze der wissenschaftlichen Darstellung (wie diese allmählig fortschreiten oder entwickeln soll) erst weiterhin eintreten: dort, wo nächst dem Objektiven (in dem metaphysischen Sinne, der uns nimmer aus dem Gesichte schwinden soll) das Subjektive besonders zur Sprache kommt. Hier liegt uns vor Allem daran, daſs wir das sittliche Vermögen theils an sich theils in seinem Verhältnisse zu andern menschlichen Vermögen bestimmt auffassen.

Anmerk. 1. Man kennt „das Räthsel der Freyheit", so wie „das Räthsel der Schöpfung." Wenn sich ein Wort selbst im Sprachgebrauche der Gebildetern also hervorhob: dann gebührt ihm — nicht an sich, sondern um der Sache willen — die Aufmerksamkeit des philosophischen Denkers. Daſs die Freyheit „unbegreiflich" oder „ein Unbegreifliches" sey, hat schon vor Kant mancher nüchterne Denker, z. B. Garve, ausgesagt. Wäre sie aber ganz oder schlechthin unbegreiflich: wie könnte dann ein Wort oder eine Rede von selbiger Platz finden? — Fichte, in seiner philosophischen Sittenlehre sagt: „Mensch, du bist frey, dieſs ist dein erster Glaubensartikel!" Aber wie gelangt irgend Einer zum Glauben? Also der „reine Glaube", d. i. der „Glaube" in der tiefen

und reinmenschlichen Bedeutung, die sich zeither durch Schiller, Herder u. A. praktisch herausbildete, muſs zuvörderst iu das Gebiet der Wissenschaft eingeführt seyn: und ist er dann nicht = der urspr. Anerkennung d. Göttl., so wie die Offenbarung, in derselben allgemeinen Bedeutung, die jeder besondern zum Grunde liegt, = d. Ankündigung d. G., und die Wissenschaft = d. Erkenntniſs? (§. 4. u. 5. Anmerk. 2.) Ja gilt nicht dasselbe, was hier von der Freyheit ausgesagt ist, von dem Gegenstande aller Philosophie, wenn diese von der Empirie wohl unterschieden wird? Daſs die Freyheit dergestalt, als Gegenstand des Glaubens oder eines Wissens, welches vom reinen, ursprünglichen Glauben ausgehet, besonders hervortrat: dieſs rühret wohl daher, weil

1. die Handlung, bestimmt durch einen übersinnlichen Grund, zugleich in die Sinnenwelt eingreift, wo eben die sinnliche Ansicht der Dinge leicht vordringt, zumal

2. da der Mensch auch pädagogisch betrachtet zuerst als Glied der Sinnenwelt, folglich eingeflochten in den Naturlauf, erscheint.

So stehet dem Verstande (denkenden Geiste), wie er den Begriff der Freyheit bilden und festhalten soll, allerdings eine besondere Schwierigkeit entgegen. Allein, wofern die tiefere, subjektive Grundlage nicht mangelt, so wird er auf der anderen Seite hiebey besonders durch das schönere praktische Bedürfniſs in der Wirklichkeit unterstützt. Wie könnte er Allem, was gut, edel und groſs ist, entsagen, zumal bey einem Blick' auf die Helden der Menschheit, welche uns die Vergangenheit aufzeigt? Denn freylich, wer es über sein „Herz" und hiemit, wenn der Ausdruck erlaubt wäre, über seinen „Geist" oder Verstand (Denkgeist) bringen kann, eher alle Tugend, alle sittliche Güte, Schönheit und Gröſse aufzugeben, als die Freyheit, ohne die überall kein Sittliches Statt finden kann, anzunehmen: für den giebt es schlechterdings keine Freyheit! So entscheidet auch hier zunächst, obwohl indirekter Weise, jener lebendige Grund.

(§. 5.) Ja wo nur der Kopf, durch eine unglückliche Einwirkung von Aufsen, durch irgend ein Blendwerk des feinern Empirismus u. s. f., gegen die Freyheit gestimmt ist: da kommt gewifs die Inkonsequenz, welche in Ansehung des Grundes, von dem sie ausgehet, „schön" genannt werden darf, zum Vorschein. (§. 7.) Selbige findet hier im wirklichen Leben desto eher sich ein, weil hier die Freyheit als der elastische Punkt der Menschheit sich überall aufdringt.

Anmerk. 2. „Der Determinismus, Prädeterminismus und Fatalismus" sind im Grunde blofs andere Namen für die Eine falsche Lehre, welche überall blofse und hiemit blinde Nothwendigkeit setzt, oder den Menschen wie das blofse Naturding dem Gesetze der Kausalität unterwirft. Aber auch diese scholastischen Worte sind indirekter Weise ein Beleg für die Wichtigkeit der Sache. (§. 6. A. 3.) So sträubte sich der Genius der Menschheit gegen eine Lehre, welche

a) die Handlung, wie die (blofse) Wirkung durch ihre (physische) Ursache, bestimmt oder „determinirt" — *), also

b) auch im Reiche der Menschheit jedes Spätere durch ein Früheres nach demselben Kausalgesetze vorherbestimmt oder „prädeterminirt" —, folglich

c) das menschliche Thun, wie jedes Andere, was da geschieht, dem blinden, aber allgewaltigen, Schicksale (*fato*) unterworfen annimmt.

Aber so finden sich, wie man sieht, hier blofs Modifikationen in der Ansicht von Einer und der nämlichen Sache. — Wenn übrigens Kant den Menschen als Noumenon und Phänomenon unterschied, ersteres über das Natur- oder Kausalgesetz erhebend, letzteres aber demselben unterwerfend:

*) In der Sache selbst ist Nichts geändert, wenn Hr. Prof. Herbart nach Leibnitz ein Bestimmtseyn durch „rein-innern Grund", = φυσις, setzt. (Zu C. J. Kraus's philos. Schr.)

so machte er wohl nur einen künstlichen Versuch, jenes Räthsel zu lösen. Selbst bey den Freunden des Kriticismus hat dieser Versuch wenig Eingang gefunden. Wenigstens kam er selten zur wissenschaftlichen, geschweige zur praktischen, Anwendung. Und nunmehr ist er beynahe vergessen. Was aber die Sache betrifft; so entscheidet ja vor Allem der Primat des Uebersinnlichen in seinem Verhältnisse zum Sinnlichen. (§. 1. u. w.) So erscheint dann auch das Gesetz der Natur jenem höheren des Geistes, wie dieser handelnd in dieselbe eingreifen soll, unterworfen. Auch diesen lichten Punkt kann uns, gehen wir wahrhaft von dem Uebersinnlichen aus, jener geheime oder dunkle nicht mehr entziehen. —

Anmerk. 3. Hr. Dr. Schelling gab uns letzthin eine Freyheitstheorie, die offenbar jener Kantischen Unterscheidung nachgebildet ist:

a) dem Menschen Noumenon entspricht, wenigstens in dieser äufsern Gestaltung, die „intelligible That" *) die er annimmt: die Setzung, dafs „der Mensch in der ersten Schöpfung (!) sich in bestimmser Gestalt ergriffen (?) und so durch eine der Natur nach ewige That sich für alle Zeit gut oder böse entshieden habe"; und

b) dem Menschen Phänomenon entspricht das wirkliche Handeln, die That, welche in die Zeit fällt: denn hier ist nun überall keine Freyheit! Judas Ischariot, sagt Hr. Schell., konnte nicht anders — er mufste den Heiland verrathen: aber die That mufs ihm nun doch zugerechnet werden, weil er sich dort, in der Ewigkeit, dazu entschieden u. s. w. (F. W. J. Sch.'s philos. Schriften 1ter B.)

Uebrigens verwirft Hr. Sch. jenen Kantischen Versuch. „Die intelligible That" aber findet sich bereits auch in dem neuen Versuche der Ethik, den jüngsthin ein warmer Freund der Identitätslehre, dessen Talent keineswegs verkannt werden soll, den Freunden der höheren Wissenschaft geboten hat.

*) M. vgl. Kant's „Kritik der prakt. Vern." S. 177.

1) Was gewinnen wir durch die Annahme einer solchen That? Es kehret ja die Frage zurück: aber *warum* entscheidet sich dort, in der Ewigkeit, der eine Mensch zum Guten, und der andere zum Bösen? Die Unbegreiflichkeit, welche in der Freyheit für den Verstand als solchen liegt, wird also nicht aufgehoben, sondern nur weiter, sey es auch über alle Zeit, hinausgeschoben.

2) Soll gleichwohl, nach der ewigen That, noch eine Besserung in der Zeit gedacht werden: welch eine Vervielfältigung und welche Wechselgestalten der „intelligiblen" etc. müſste man da, in der ersten Schöpfung etc., zugleich annehmen!

3) Auch ist ja die Annahme einer solchen That nur eine Hypothese, eine bloſse Setzung. Und

4) welch eine That ohne jedes Bewuſstseyn des Thäters, gegen alle Gesetze der Pädagogik, der Menschenkunde, ja gegen die Ordnung, in welcher allein irgend eine menschliche Thätigkeit eintreten kann! Was aber

5) die Sache betrifft: wozu dient uns eine Freyheitslehre, die nun im Gebiete der Erscheinungen, in diesem Kreise des Handelns, die „individuelle", d. i. die eigentliche Freyheit aufhebt? — Das scholastische Beywort „intelligibel" etc. mag höchstens einer phantastischen Dialektik und zumal dem idealistischen Partheygeiste einen neuen Spielraum eröffnen. Denn dieses Intelligible ist ja nicht das Rationelle (Vernünftige), wie solches dem Sinnlichen gegenüber steht. Und was ist es dann? —

Fürwahr, solche Auszeichnung gebührt dieser neuen (?) Theorie nur in philosophisch-historischer Hinsicht, und etwan auch gegen den Stolz der Idealistikers, der jeden Andersdenkenden wegwirft, und selbst den jugendlichen Uebermuth für sich zu waffnen sucht. Naiv ist es indessen, wenn jener, von seinem Meister selbst und zwar besonders in Bezug auf das Ethische und Religiöse wohl empfohlene, Sprecher aussagt: „der durch die Ideen der Vernunft geleitete (!) Verstand widerstrebt (?) der Annahme der

Freyheit", oder: „Der Begriff des selbstständigen und freyen Seyns ist auch der Natur eingeboren; auch sie wirkt schon mit einer gewissen Art" (einem gewissen Grade) „von Freyheit", (obwohl) „diese erst am Ende, bey der Schöpfung des Menschen, in ihrem vollen Glanze zum Vorschein kommt" u. s. w. Letzteres ist wenigstens ganz im Sinne der Identität! — Und welche tiefe Einsicht in die Natur des Sittlichen und Religiösen verräth dieser Kommentator, wenn er anderswo spricht: „Die Religiösität verhält sich zur Moralität (§. 7.) wie der Grund zur Folge, wie der Geist zum Körper, wie das Unendliche zum Endlichen". Kein Wunder, wenn er dann seine „Ethik für ein Organ der Philosophie wie alle übrigen Wissenschaften" erklärt! Aber 1. verhält sich denn die Moralphilosophie zur Philosophie (§. 1. u. 7.) wie der Verstand zur Vernunft? Und 2. steht den selbige mit den empirischen Wissenscften auf Einer Linie? Nein, wer auch das einzelne Wahre und Schöne dieses neuen Ethikers gern anerkennt; dem möchte doch ein solcher Mangel an den ersten und wichtigsten Grundbegriffen, ja ein solches im Ganzen herrschende Gewebe von Oberflächlichkeiten und Einseitigkeiten sehr widrig auffallen. Und bedenkt man zugleich die Sprache des Hochmuths, wie dieser da und dort ausbricht, und besonders, wie das idealistische Gewebe auch treffliche Jünglinge, weil es das Erste ist, was ihrem strebenden Geiste zukommt, zu umstriken vermag: denn entstehet vielleicht selbst der Zweifel, ob solchem Unwesen nicht eher Verachtung als Mitleiden gebühre!

Anmerk. 4. Noch mag hier eine Stelle aus der gedachten Sammlung des Hrn. Dr. Schelling S. 184 am rechten Orte stehen: „Wer über Freyheit und Nothwendigkeit nachgedacht hat, fand von selbst (!), daſs diese Principien im Absoluten vereiniget seyn müssen — Freyheit, weil das Absolute aus unbedingter Selbstmacht, Nothwendig-

keit, weil es eben deſswegen nur den Gesetzen seines Seyns, der innern Nothwendigkeit seines Wesens gemäſs, handelt. In ihm ist kein Wille mehr, der von einem Gesetze abweichen könnte, aber auch kein Gesetz mehr, daſs er sich nicht selbst erst durch seine Handlungen gäbe, kein Gesetz, das, unabhängig von seinen Handlungen, Realität hätte. Absolute Freyheit und absolute Nothwendigkeit sind identisch.“ Man vergleiche, was über diesen Satz — unter der Voraussetzung, daſs hierin nicht bloſs ein Zeitwort oder eine Losung des Partheygeistes erschalle — oben gesagt ist. Denn Wüdigunng sey immer das erste Richtmaſs unserer Prüfung! Wie sollen wir nun aber diese Stelle aufnehmen?

1) Offenhar hat Alles, was darin vorkommt, keine Anwendbarkeit auf die menschliche Freyheit: und darnach wird ja gefragt!

2) Offenbar ist das Nothwendige oder die Nothwendigkeit hier in einem ganz anderen Sinne genommen, als dort, wo das Nothw. = d. Nichtfreyen im Gegensatze mit dem Freyen auftritt — aber bloſs im unterscheidenden, nicht im trennenden Gegensatze! Denn auch bey Hrn. Schell. ist mir diese, dem eigentlichen Wesen der Menschheit entsprechende und folglich reale, Bestimmung in der Lehre vom „Gegensatz“ überall nicht vorgekommen. — Und was heiſst nun „die absolute Nothwendigkeit“? Oder sollen wir das Physische zum Thierischen und dieses zum „Absoluten“ hinauftreiben, so das wir mit Schellings Bruno „das absolute Thier“ gewinnen? Und

3) was heiſst daselbst „die absolute Freyheit?“ Hr. Sch. sagt: „Das Absolute handelt“ etc. Das Abs. so schlechthin, ohne Beynamen oder irgend eine Beschränkung aufgesellt, ist ohne Zweifel nicht irgend ein Geschöpf oder die Schöpfung als solche: es ist Gott! Aber dann findet sich zugleich mehr als Ein Pleonasmus, und zwar in logischer, nicht bloſs in grammatikalischer, Hinsicht: das

Absolute . . . aus unbedingter — Selbstmacht! Und wo findet sich in den Schriften unseres Verf. jene in dem Wesen der Menschheit nicht minder gegeündete Unterscheidung:

a) das Absolute nur als Unbedingtes, und

b) das Absolute zugleich als Unbeschränktes.

Diese Unterscheidung ist so nothwendig, dafs, wofern man sie verwirft, der Mensch nothwendig entweder auf den Thron der Gottheit erhoben, oder zum Thiere herabgesetzt wird. Und da er bekanntlich nimmermehr zum „Gotte" erwachsen kann, so — wird er eben durch diese scheinbare Erhebung nicht minder znm „Thiere". Dann ist es natürlich, nothwendig oder, wenn man lieber will, eine Naivetät, wenn auch dem Thiere der Charakter des „Absoluten" beygelegt wird. So berühren sich wieder die Extreme: auch hier gestaltet sich der Hyperidealismus zum Materialismus und eben darum zum Fatalismus! Ja, wer dem Menschen das Absolute nach b) zuschreibt, der vergöttert ihn; und wer ihm das Absolute nach a) nicht zuschreibt, wirft ihn mit den bedingten Wesen in Eine Klasse. Aller „Vorzug", welcher ihm da noch zukommen mag, betrifft nur den Grad: er wird höchstens ein gesteigertes Thier; und so mag er dann auch an dem Einen Wesen, an der Natur des „absoluten Thiers", das etwa nach dem Ausdrucke eines Anderen auch „Allthier" heifst, Theil nehmen. Da nun dem blofsen Naturdinge weder Vernunft noch Freyheit zukommt; so kann der Mensch alsdann nimmermehr ein „vernünftiges Thier" („*animal rationale*"), sondern höchstens ein verständiges (*animal intellectuale*) genannt werden. Wann oder wo hat der Genius höherer Bildung, so wie selbiger eben in dem Sprachgebrauche wahrhaft Gebildeter waltet, den Thieren ein Analogon der Vernunft oder Freyheit, wie ein „Analogon des Verstandes", zugeschrieben? —

Anderswo hat Sch. „die idelle und reelle Freyheit" unterscheiden, und, indem er „die absolute Fr." aus

der id. u. reel. „konstruirte", dieselbe allein für „die wahre" erklärt. Aber was ist nun wohl die absolute, wenn eben nach ihm

a) das Ideelle = dem Subjektiven, Logischen, also dem Intellektuellen oder Formellen, und

b) das Reelle = dem Objektiven, dieses aber = dem Aeufsern, Körperlichen, Sinnlichen u. s. w. ist?

Sage man auch: die absolute Freyheit zerfällt in die ideelle und reelle, oder, das (sogenannte) Absolute offenbart sich in zwey Formen, als Denken und Seyn (?) als Subjektives und Objektives (Körperliches etc); so giebt uns doch jede Erklärung, jede wissenschaftliche Anwendung eben dasselbe Resultat: den Intellektualismus auf der einen, den Empirismus auf der anderen Seite, oder ein künstliches Gemische beyder! Man prüfe die „Erläuterung e. H. d. Phil." S. 520 vgl. mit S. 166 bis 168. Kein Wunder, wenn uns, wie bemerkt, Hr. Sch. nunmehr das „Sittliche" = dem Verständigen (Intellektuellen) aufstellt! So erscheint es auch bey Spinoza, auf den er sich schon dort berufen hat, wie der Hr. geh. K. R. Paulus in der Vorr. seiner Ausgabe der Werke Sp.'s treffend zeigte. — Wo jedoch der regere Sinn für das Göttliche die Konsequenz hemmt, während „die absolute Freyheit" in Bezug auf den Menschen aufgestellt oder ausgesprochen wird; da waltet eigentlich nur das wissenschaftliche Hauptgebrechen der Idealistik als solcher, d. i. jener idealistiche Zauberschlag der Phantasie, wodurch die Absolutheit, die nur als Idealpunkt in das Menschenreich eintritt, nur als solcher demselben angehört, geradezu auf die Menschheit und hiermit auf den Menschen übergetragen wird.

Noch spricht Hr. Sch. in den „philosph. Untersuchungen über die menschliche Freyheit," die er jener Sammlung angehängt hat, und worin eben „die intelligible That" auftritt, — von dem „Vermögen

und der Begeisterung des Bösen". Aber dringt nicht in den Worten Verm. u. Begeist. die idealische Bestimmung dergestalt vor, dafs wir weder mit dem einen noch mit anderen das „Böse" verknüpfen dürfen? Auch so waltet der Genius unserer höheree Bildung!

1) Da man auf dem Standpunkte der ethischen Reflexion nicht minder vom „bösen Geiste" als vom „guten" redet; so fodert offenbar die Logik mit dem Rechte der Konsequenz auch „die Begeisterung des Bösen". Allein der „Geist der Wahrheit und des Guten" (§. 4.) hat das Wort Begeisterung nun einmal sich ausschliefsend zugeeignet. — Von einer bekannten Gemeinheit kann hier keine Rede seyn — Und

2) finden wir gleich auf demselben Standpunkte in der sittlichen Anlage die Möglichkeit des Bösen sowohl als die Möglichkeit des Guten; so kann doch jene kein Vermögen genannt werden. Denn

a) dieses Wort bedeutet nun einmal den Vorzug des Menschen im Vergleiche mit dem blofsen Naturwesen, also das, was ihn mit Gott verbindet: daher das „Vermögen des Guten"; aber

b) die Möglichkeit des Bösen erscheinet erst dann, wenn der Mensch, zwar als Glied der Menschheit erfafst, aber doch eben in seiner Beschränktheit, also in seinem Unterschiede von Gott betrachtet wird.

§. 15.

Wie sich die sittliche Anlage zur verständigen (intellektuellen) und ästhetischen verhalte. — Giebt es „moralische Genie's"?

Aus dem, was bisher von dem Verstand' in seinem Verhältnisse zur Vernunft gesagt ward, ergiebt sich bereits, dafs man selbigen von der sittlichen Anlage — zwar nicht trennen dürfe, aber doch — unterscheiden müsse.

I. Man darf ihn von der sittlichen Anlage nicht trennen. Denn sonst könnte die Gesammtaufgabe der Menschheit nicht gelöst, ihr Zweck im ganzen Umfange ihrer Bestimmung nicht erreicht werden: in dem Lande der Sittlichkeit ist, wenn die Weisheit darin erscheinen soll, der Verstand unentbehrlich! Aber so tritt eben der Verstand erst im Felde des äufseren Handelns auf: und so kann von ihm erst im 2ten Th. gesprochen werden. Eben hier gehet dann auch das „Talent" in seinem schönsten Lichte hervor, zumal wie es in dem „Weisen" dann erscheint, wenn er sich zum „Heros der Menschheit" gestaltet. Fragt man übrigens nach dem ursprünglichen Verhältnisse des Verstandes (*intellectus*) zur Intelligenz; fragt man insbesondere, ob denn wohl selbst das Urbewufstseyn des Höhern, welches die sittliche Thätigkeit in ihrem Anfange bedingt, und folglich vor selbiger hergeht, schlehthin ohne den Verstand sich entwickeln oder einfinden könnte: so mag wohl in dieser Frage ein tieferer Blick auf die innere, organische Unzertrennlichkeit des Verstandes von der Vernunft und Freyheit nicht verkannt werden; allein hierbey ist auch die Erinnerung gültig: dort, bey jenem ursprünglichen Bewufstseyn, tritt der Verstand nicht hervor als solcher. Also:

II. Wir müssen den Verstand oder, wenn man lieber will, die „Verstandeskraft" (Denkkraft) von der sittlichen Anlage als solcher wohl unterscheiden. Denn sobald der Verstand — vorausgesetzt, dafs wir den Menschen hier nicht blofs pädagogisch (§. 10.) auffassen — als solcher hervorgeht: so gehört er dem Menschen als Subjekte an, so wird er von selbigem schon entweder gut ge-

braucht oder mifsbraucht. Also der Verstand ist hier immer schon durch den Willen bestimmt, es sey dann im Kreise der Wissenschaft (§. 5.) oder des Lebens. Und er hat folglich nur bedingten Weath, da hingegen die Bestandtheile der sittlichen Anlage unbedingter Art sind. Ja, wenn er auf der einen Seite allerdings der Vernunft, wo sie eben regiert, treffliche Dienste thun kann; so giebt er auf der anderen Seite auch der Sinnlichkeit, wo diese herrscht, Plane und Mittel an die Hand, und zwar um so mehr, je gröfser und gewandter nun eben der Verstand in seiner Art ist. So liefert er sogar neuen Reiz zur unsittlichen Thätigkeit. Und jenem Helden der Menschheit stellt sich der ausgezeichnete Zerstörer im Reiche derselben (mit oder ohne die bekannte, positive Form) entgegen. Das Mehr oder Weniger auf Seite des Talents entscheidet also nichts über die moralische Anlage eines Individiums. Es ist nur der bekannte Intellektualismus, der auch hier eingreifen oder eirtreten möchte. Dagegen spricht tiefer, metaphysischer Sinn in jenem evangelischen Gleichnisse, wo nicht der Besitz von zwey oder fünf „Talenten“ (irgend eine Nebenrücksicht hebt die Sache nicht auf), sondern einzig der Gebrauch, einzig das Sittliche, was diesen bestimmte, entscheidet. Und sagt uns ein Idealistiker: „wo rechter Verstand ist, da ist auch Sittlichkeit, und umgekehrt!“; so bemerken wir leicht

a) den Wechselbalg oder den idealistischen Zauberschlag, welchen das Beywort „rechter“ begünstigt: auch soll das Wahre, was da aus dem idealischen Gesichtspunkte sich darstellt, an seinem Orte, auch von uns die ihm gebührende Würdigung erhalten; aber

b) dürfen wir darum selbst dem „feinen Schurken“ den wirklichen Verstand, d. h. den Verstand als solchen und zwar im höheren Grade der Ausbildung, absprechen? Nein, auch die zeitliche Ansicht der Dinge (§. 6.) behauptet in diesem Kreise der Menschheit eine gültige Stelle.

Was übrigens in dieser Hinsicht von dem „kräftigen Verstand“ eines bekannten Meisters der Identitätsschule zu halten sey: darüber prüfe man die „Erläuterung e. H. d. Ph.“ S. 496 u. 499.

Indem wir nun auch den Verstand zuerst als Anlage, als „Verstandesvermögen“, betrachten, erscheint die verständige Anlage neben der sittlichen. Und so gewifs das Verständige („Intellektuelle“) zum Sittlichen („Moralischen“) als solchem nicht gehört: so fällt es, in dieser Hinsicht, mit dem Sinnlichen selbst zusammen. Es kann ja wie dieses dem Sittlichen oder, was hier Eins ist, dem Vernünftigen („Rationellen“) eben sowohl widersprechend, als untergeordnet seyn. Mit anderen Worten: der Verstand ist, in dieser Linie der Zeit, dem bösen Willen nicht minder als dem guten dienstbar, gerade wie jedes Physische als solches. Ja, theilt man die „menschlichen Anlagen“ überhaupt (blofs) in die moralischen und physischen“ ein; so fällt das verständige oder „intellektuelle Vermögen“ mit den letzteren in Eine Klasse. Und möge ja das „Intellektuelle“ nimmermehr an die Stelle des „Rationellen“ gesetzt werden! Diesen Mifsgriff begünstigte vornehmlich, selbst in der Kantischen Schule noch, der Ausdruck: „die intellektuelle Welt“, so wie „das Intelligible“. — Als wäre nicht Alles, das Sinnliche sowohl als das Uebersinnliche, intelligibel, d. h.

verständlich *). Nur ist letzteres dem bloſsen Verstande nicht zugänglich. (§. 6.) — Und was denselben Miſsgriff in einer späteren deutschen Schule noch mehr begünstigte, war die gepriesene „intellektuelle Anschauung“. Nicht von dem Worte schlechthin, sondern in dessen Beziehung auf die Sache ist hier die Rede. Wenn das Wort überall zum Dienst' der Sache bestimmt ist; so giebt es auch in Absicht desselben eine Konsequenz, die, zumal mittelbar oder unter besondern Umständen, weit greifet! — Man vergleiche, da selbst ein Jacobi jüngsthin „die intellektuelle“ etc. (noch) aufnahm, jene „Zugaben S. 465.

Betrachten wir aber das Verständige theils neben dem Vernünftigen theils neben dem Sinnlichen; so erscheint, wie in diesen beyden das Reale, also in jenem das Formale. Daher dessen Beziehung auf das absolut Reale und relativ Reale**), und zwar auf letzteres so, wie es dem ersteren zwar entsprechen, aber auch widersprechen kann. Und indem hier anstatt des „Moralischen und Physischen“ das „Sittliche und Sinnliche“, als gleichbedeutend, eintritt, kann allerdings das Verständige nimmermehr physisch heiſsen. Hier mag es nun als das „Nichtsinnliche“ oder „Unsinnliche“ zwischen

*) Freylich soll dort, so wie auch in der neuen „intelligiblen That“ des Hrn. Dr. Schelling, ein anderer Sinn gelten: aber mit welchem Rechte? Und gewiſs, verständlich (intelligibel) ist diese sogenannte That nicht!

**) Was möchte uns wohl der bekannte deutsche Purismus für diese Fremdlinge geben? Etwa das Sachliche (aber wie hart!) und dann das unbedingt Sachliche und das bedingt etc., oder das Ur-Sachliche und das Nach-Sachliche?

dem Uebersinnlichen und Sinnlichen auftreten. Wird aber das Uebersinnliche nicht unvermerkt mit dem Nichtsinnlichen etc. verwechselt, oder blofs als solches aufgefafst; so erscheint neben ihm jenes Unsinnliche etc. immer zugleich als Bedingtes und hiemit als Niederes gleich dem Sinnlichen. (§. 11.) Diese Ansicht der Sache läugnet jedoch keineswegs, dafs der Verstand auf dem ersten Wege der Bildung nach der Sinnlichkeit und im Gegensatze mit der Einfalt, Unwissenheit u. s. w. glänzend hervorgehe, und besonders als Vermögen der Erfindung, in diesem äufsern Kreise, der Menschheit trefflich diene. Aber wie viel auch die verständige Kraft (die Denkkraft, der Denkgeist) hier, und zwar mittelbar selbst dem höchsten Zwecke der Menschheit, gewähre: diefs Alles ist doch immer, und zwar in seinem weiteren Daseyn sowohl als in seinem Werthe oder bleibenden Nutzen, durch das Sittliche bedingt. So entscheidet zuvörderst die Idee, indem sie das Sittliche in seinem innern Verbande mit dem Absoluten oder Göttlichen darstellt. Und die Beobachtung stimmt, bey einem schärferen oder anhaltendern Blicke in die Wirklichkeit, mit diesem Ausspruche der Idee ganz überein. Dahin gehört insbesondere, was bekanntlich die Geschichte von dem Verfall' blühender Staaten, Völker etc. aufzeigt.

Auf ähnliche Art wird das Verhältnifs der ästhetischen Anlage zur sittlichen bestimmt. Immer sey in dieser Hinsicht unsere Losung: keine Trennung, aber eine wirkliche Unterscheidung! Der wesentliche oder, was hier Eines ist, reale Unterschied, den wir zwischen der sittlichen Anlage und jeder andern erkennen, besteht wohl m t der

Einheit, welche vermöge der Idee, indem sie den Weisen als Ideal darstellt, erfasset wird. Die philosophische Analyse gehet ja selbst von dieser Einheit (Synthese) aus: §. 10. Wie aber jenes Ideal dem Handelnden vorschwebt oder vorgesetzt ist; so kann er, der endliche Geist, sich demselben immerhin bloſs (völliger) annähern. Die absolute, d. h. hier, vollendete Sittlichkeit widerspricht geradezu, nenne man sie auch höhere Schönheit, der Natur des Menschen.

So schneidet der besagte Unterschied auch das Band zwischen dem Höheren und Niederen keinesweges ab. Wird der Mensch zugleich als Erscheinungswesen betrachtet, und der Kreis eines menschlichen Seyns oder Handelns in seinem ganzen Umfange aufgefaſst: dann kommt zur Vernunft und Freyheit, den eigentlichen Bestandtheilen der sittlichen Anlage, das Gefühlsvermögen hinzu, und zwar in seiner Verbindung mit dem Begehrungs- und Empfindungsvermögen. Selbst der sympathetische und gesellschaftliche Trieb mögen, in Verbindung mit selbigen, hinzukommen. Zwar gehören selbige nicht unmittelbar zur sittlichen Anlage. Aber sie treten doch mittelbar in den Kreis der Sittlichkeit ein. Und was zunächst vermittelt oder verbindet, ist das Gefühl in jenem tieferen Sinne, welcher dasselbe von der Empfindung sowohl als der Tastung scharf unterscheidet, und selbst über die (bloſse) Begierde, wie das Höhere über das Niedere, setzt. So tritt das Gefühl mit dem „Gemüth" zusammen, in demselben höhern Sinne, der seit einiger Zeit unter den gebildetern Deutschen stets herrschender ward. — Durch das Gefühl erhält dann auch die Neigung eine höhere Richtung, im reinen, schönen Bunde mit der Phantasie. Auf solche Art kann die eine

sowohl als die andere der Sittlichkeit dienen. Ja „der schöne, sittliche Enthusiasmus“ ist nimmermehr ohne diese letzteren möglich, wiewohl er sich (objektiv) zuerst oder zunächst in jener höheren Anlage gründet.

Selbst der Sinn und besonders der Geschmack erhalten demnach eine Beziehung auf das Uebersinnliche, d. h. hier die sittliche Anlage: jener, als die Empfänglichkeit für die Eindrücke des Guten; dieser, als reines Wohlgefallen an demselben. Insofern sind beyde objektiv in der Anlage zur Sittlichkeit gegründet. Und die ewige Einheit des Guten und Schönen macht sich insbesondere durch die Verwandtschaft des ästhetischen Gefühls mit dem sittlichen geltend. Ja, eben die Art, wie dieses von jenem in der Wirklichkeit, in diesem Kreise des Aeufsern unterstützt wird, weiset auf jenes „Ansich“ zurück. Aber nicht allein das sittliche Zartgefühl, nicht allein der feinere oder tiefere Moralsinn, sondern auch der „moralische Sinn“ als solcher und der „Geschmack am Guten“ setzt schon diejenige Thätigkeit des Subjekts voraus, vermöge welcher es dem Göttlichen ursprünglich huldigt. Auf dieser Seite betrachtet, erscheint also der Sinn für das Gute etc. erworben, nicht angeboren. Und diese Ansicht dringt bekanntlich im Sprachgebrauche aller Gebildetern vor: wem da „Sinn für das Gute, für Tugend, Wahrheit, Recht“ u. s. w. zugeschrieben wird; der gilt schon für einen Guten, Würdigen u. dgl. Oder soll man zwischen dem Ausdrucke: „er hat Sinn für“ etc. und dem Ausdrueck: „er hat den Sinn für“ etc. unterscheiden? Dann spräche letzterer das Objektive, ersterer aber das Subjektive aus, da eben mit jenem das Angeborne, und mit diesem das Erworbene zusammenfällt. Aber auf gleiche Art könnte man zwischen dem moraliscen Sinn' und dem Sinne

für die Moralität einen Unterschied machen. Wollte man indeſs ersteren Jedem als Gliede der Menschheit zuschreiben; so wäre doch vor Allem jene Hauptunterscheidung: „Vernunft und Sinnlichkeit“ (mithin auch Vern. u. Sinn), wohl ins Auge zu fassen. Nur in einer populären Darstellung und in einer wissenschaftlichen nur dann, wenn erst dieser Unterschied bestimmt aufgewiesen, also das Sittliche in der Vernunft wie in seiner Wurzel aufgezeigt ist, möchte daher jener Ausdruck: „der moralische Sinn“, objektiv gültig seyn. Wenn uns übrigens selbst der Genius höherer Bildung sogar den „Sinn für das Uebersinnliche“ aufführt; so dürfte daraus erhellen, wie da

1) zwischen dem Höheren und Niederen kein trennender Gegensatz obwalte, und

2) wie eine metaphysische Bistimmung über die logische, welche in der Grammatik waltet, obsiegen könne, wenn auch mehr im praktischen Vortrage also hervortretend, wofern und wie eben die Idee in selbigem lebt. (§. 7.)

Vergleichen wir nun das Aesthetische mit dem Verständigen im Verhältnisse zu dem Sittlichen; so zeiget sich hier allerdings von Seite des Gefühls eine nähere Verwandtschaft. Auch dazu findet sich eine Anlage, auch diese Verbindung ist objektiv gegründet. Allein das Aesthetische hat zugleich eine äuſsere, technische Seite, ja eine Form, welche gleich der logischen, jedem Stoffe dienstbar ist. Daher die Schminke, der Firniſs, der Glanz u. s. w., welche das Aesthetische dem Laster selbst geben kann. Wohl, auf dem Standpunkte der Vollendung finden wir das Schöne allein bey dem Guten. Aber im Gebiete der Erscheinungen, in diesem Laufe der Zeit, stellet sich unverkennbar auch ein Schönes ohne das Gute dar. Und wir dürfen wahrlich, ohne jedoch

der Idee etwas von ihrem Rechte zu entziehen, auch die Beobachtung nicht aufgeben. — Noch mehr: die Phantasie hat nicht allein zur Vernunft, sondern auch zur Sinnlichkeit ein Verhältnifs, das natürlich, oder objektiv begründet ist. Daher kann sich dieselbe wohl mit dem Gefühle, aber nicht weniger mit der blofsen Empfindung, wie solche aus der Sinnlichkeit abstammt, verbinden. Daher wirft das Aesthetische, wenn es einseitig betrieben wird, den Menschen der herrschenden Sinnlichkeit selbst in die Arme. So viel erhellt aus der Natur der Sache. Und wie viele Belege liefert uns hier die Geschichte, das Leben so mancher sonst ausgezeichneten Künstler! — Von seiner technischen oder formalen Seite betrachtet, hat also das Aesthetische (wie das Verständige, Intellektuelle) nur bedingten Werth. Und gleich wie der Verstand, als Vermögen der Plane, durch eine feinere Anlegung und Ausführung dem selbstsüchtigen Triebe einen neuen, gröfseren Schwung geben kann: so waltet auch von Seite des Aesthetischen eine besondere Gefahr für die Sittlichkeit ob. Leicht wird, eben bey dem höheren Mafse desselben als Anlage, aber bey einseitiger Ausbildung, der sinnliche Tieb mächtig verstärkt, und dann wohl auch das Laster selbst — die Sinnlichkeit im geraden und auffallenden Widerspruche mit der Vernunft — geschminkt. Aber diese Ansicht tritt dem hohen Werthe des Aesthetischen gar nicht zu nahe, wenn oder wo, sich die Phantasie auf dem vernünftigen Grunde einfindet, d. h. auf die Vernunft, wie diese zum Geiste der Wahrheit etc. (§. 5.) entwickelt ist, gründet Und es ist keineswegs nöthig, dafs nun dieser Geist eben in einer bestimmten, ethischen Gestalt, oder gar in einer Schulform hervorgehe. Nur so viel sollte aus dem Gesagten erhellen: auch das Mehr oder Weniger von Seite der ästhetischen

Anlage entscheidet nichts über die sittliche.

Freylich, indem wir auf die verständige und ästhetische Anlage den Blick richten, begegnet uns eine grofse, individuelle Verschiedenheit zwischen Menschen und Menschen: eine Individualität, die keineswegs mit derjenigen Eins ist, welche durch Selbstbestimmung geserzt wird. Allein jede Verschiedenheit dieser Art hebt die reinmenschliche Einheit nicht auf. Eben diese ist das Allgemeine oder, was hier eben so viel aussagt, Gemeinschaftliche, bestimmt durch die sittliche Anlage als solche. In Absicht auf diese können wir Keinem, welcher da Mensch heifst, einen Vorzug oder ein höheres Mafs zuschreiben, Keinem ein wesentlichen Punkt derselben absprechen. Denn eben sie „konstituirt" ja die reine oder allgemeine Menschheit: so gehet, wie gesagt, „das Göttliche in uns" hervor, wenn der Mensch im Vergleiche mit dem blofsen Naturwesen betrachtet wird. Aber so fassen wir die sittliche Anlage zunächst auf. Es ist zuvörderst nach dem Einen, was die Würde der Menschheit, die angeborne, ausmacht, die Frage. Wo selbiges fehlt, da ist kein Mensch, d. h. kein Wesen, welches ein Glied der Menschheit genannt werden darf. Und so wie von diesem Einen in seiner Anlage, nicht in seiner Entwickelung, hier die Rede ist: so kann von einem Grade, von dem Mehr oder Weniger, noch gar nicht gesprochen werden. Wo gäbe es nun da einen „Liebling der Gottheit" oder einen „Günstling der Natur"? Heifst gleich diese nach einer bekannten, empirischen Ansicht, auch eine Stiefmutter, oder ihre Behandlung, ihre Ausstattung u. s. f. „stiefmütterlich": wer möchte aber, ist ihm anders das Heilige theuer „das Stiefkind der Gottheit" etc.

aufführen? Hier also, indem wir die sittliche Anlage als solche betrachten, erscheint uns auch, nächst der Vernunft und Freyheit, die reinmenschliche Gleichheit. Und es giebt demnach, wofern mit dem Worte nicht gespielt werden soll, auch keine „moralische oder religiöse Genie's". Das Wahre an dieser Vorstellung fällt in das niedrigere Gebiet der angewandten Ethik, wie solche, mit der Pädagogik und soweit mit der Empirie selbst verbunden, auf dem Wege der Zeugung etc. eine der Sittlichkeit günstige oder ungünstige Vorstimmung, in Bezug auf die Erscheinungswelt, nachweisen mag. Für die angewandte Moral ist dann allerdings diese Vorstellung der Sache wichtig. Aber jenes Allgemeine mufs vor jedem Anderen recht erfafst seyn. Die Mifstöne hingegen, welche dem Beobachter im Reiche der Menschheit von dieser Seite allerdings nur zu oft begegnen, lösen sich allein vermittelst der Idee in den Wohllaut auf, welchen selbiges in seinem Unterschiede vom blofsen Naturreiche fodert; denn so ergiebt sich der Blick in das Universum, so die allgemeine (universelle) Ansicht, die eben, als solche, die Zukunft mit der Gegenwart verbindet, wann und wie dann auch immer dieses Künftige wirklich eintreten mag. Dem idealischen Denker, der sich von dem Schwärmer und dem blofsen Beobachter gleich weit entfernt, ist die Realität der Sache an sich und hiemit auch diese Wirklichkeit gewifs, entschieden.

Anmerk. 1. Wieland (ewige Achtung seinem grofsem Verdienste, auf so mancher Seite!) stellet da, wo er nach seiner Denkweise positiv spricht, nicht selten das sittlich Schöne und Grofse wie eine Gabe der Natur, wenn auch als eine auszeichnende, vor. So begünstigte er vornehmlich einen gewissen, ästhetisirenden Naturalismus, welcher

die Sittlichkeit höchstens wie ein ausgezeichnetes Naturprodukt behandelt. Da kommen nun die „schönen Seelen", bereits als solche, aus der Hand dieser Bildnerin hervor. Aber dann erscheint auf der anderen Seite, verglichen mit einem Privilegirten oder Begünstigten dieser Art, nothwendig der Stiefsohn etc.: und ersterer ist dann eigentlich nur der Glücklichere! Ward nun die sittliche Denkweise, im Unterschiede von der physischen (sinnlichen), nicht ganz aufgegeben: so ist in einer solchen Darstellung das Subjektive vom Objektiven verschlungen, gerade wie in jener Ansicht des Mysticismus, wo die Gottheit an die Stelle der Natur gesetzt, und der Mensch höchstens als ein für die Einflüsse Gottes empfängliches Wesen dargestellt wird. Wohl ist der Mensch als Subjekt zuerst abhängig, empfangend. (§. 5.) Allein, wenn das Auge nur auf diese Seite gerichtet wird; dann fällt der Mysticismus, ethisch betrachtet, mit dem Naturalismus zusammen. — Noch in seiner Uebersetzung von Cicero's Briefen (B. 1 S. 28.) sagt Wieland: „Wenn die Denkart und die Gemüthsgesinnungen, die einer so ruhmwürdigen Amtsführung" (Cic.'s in Sicilien) „zum Grunde liegen, auch nicht eine natürliche Folge seines angebornen Triebs zu Allem, was edel, schön und grofs ist, gewesen wäre; wenn auch der blofse Ehrgeiz die herrschende Leidenschaft seiner Seele war: so hätte er, um sie zu befriedigen, nicht anders handeln dürfen, als er im ganzen Lauf seines Lebens handelte". Uebrigens begegnen uns hier, bey Wieland, auch die Worte: „die Behauptung des vollständigen Charakters eines Mannes, dem die Pflicht über Alles geht". — Und:

Anmerk. 2. Es ist derselbe Genius der höheren Bildung, welcher seit einiger Zeit dem Worte „Gemüth" die Beziehung auf das Uebersinnliche und folglich die höhere (rationelle) Bedeutung anwies. So stieg das „Gemüth" wohl gar über den „Geist" empor. In den „Süddeutschen Miscellen" J. 1812, Nro. 62 wird von einem Briefe der edeln (und wahrhaft grofsen) Kaiserin Maria Theresia

gesagt: „Dieser schöne Brief“ — an den Dauphin von Frankreich, indem sie ihm ihre Tochter als seine Gemahlin zusandte — „schwimmt, wie ein heiteres Eiland im Ocean, in den gemüthlosen Briefen einer geistvollen Frau des vorigen Jahrhunderts“. („*Lettres de la Marquise du Deffand*“ etc. *a Paris* 1812.) Man vergleiche damit z. B. „die vernunftlose Verstandeskultur“, aus Sailers Erziehungslehre. So entspricht das Gemüth der Vernunft, und der Geist — dem Verstande! Aber sollten wir diese französische Bedeutung des Worts „Geist“ noch immer beybehalten? Wir finden doch bereits in unserer Sprache, und zwar unter den Gebildetsten, „den ächten Geist, den Geist der Wahrheit, der Tugend“ und selbst „den Geist der Philosophie“, von dem (blofs) logischen Geiste wohl unterschieden! Freylich kann jene französche Bestimmung noch an dem Intellektualismus einer frühern deutschen Schule, da und dort, eine Stütze finden: „Bildung des Geistes“ etc. (§. 6. A. 3.) Diese Redensweise mag gelten, sofern sie der pädagogischen Ansicht nachgebildet ist. Tritt sie aber schlechthin auf; so nimmt offenbar die Bildung des Verstandes den ersten Platz ein: und wer kennt nicht den Zauber des Verständigen, der gerade von jenem „*Esprit*“ ausgehet? — Für die Wissenschaft dürfte übrigens das Wort Gemüth (in solcher Beziehung auf die Sache) nur dann brauchbar seyn, wenn erst die Vernunft im gedachten Unterschiede von dem Verstande bestimmt aufgefafst ist. Man weifs, wie auch Jacobi sich in der letzteren Zeit für diese Bedeutung des Wortes „Vernunft“ (§. 3.) entschieden hat. Aber sein Recensent in den Heidelb. Jahrb. d. Lit. H. 11, S. 367 fragte: „Kennt denn Jacobi so wenig den Werth des Enthusiasmus, der doch über alle Vernunft (!) hinausgeht?“ Wohl kennt man diese Sprache einer sogenannten Hyperphysik, Aber ein jeder Theolog, den sonst der ächte Geist beseelte, dachte sich ja unter dem Worte „Vernunft“ den blofsen oder gar den mifsbrauchten, wenigstens den mifsbrauchbaren Verstand, nicht verkennend „das

Göttliche im Menschen" und hiemit das „Vernunftwesen im Gegensatze mit dem „Naturwesen", war gleich diese Unterscheidung noch nicht wissenschaftlich herausgebildet. So kann sich das Bessere überall nur allmählig geltend machen! —

§. 16.

Wie mit der sittlichen Anlage die Würde (der Adel) und die Bestimmung des Menschen zusammenhänge.

In der Anlage zur Sittlichkeit gründet sich demnach die Würde des Menschen, so dafs alles Andere, was man noch zu dieser rechnen mag, durch jene bedingt wird.

Aber von der angebornen Menschenwürde ist hier die Rede, so wie jene Anlage ein Gemeingut der Menschheit ist, d. h. allen menschlichen Wesen, sofern sie Mitglieder dieses Ganzen sind, angehört. Die erworbene Würde, oder mit Einem Worte, die Würdigkeit, soll im nächsten Abschnitt' zur Sprache kommen.

Soweit bietet also hier schon die ethische Lehre von der Würde sich dar; und soweit mag schon hier bestimmt werden, wie sich die Würde zum Werth' verhalte, und vom Preis unterscheide.

I. Würde kommt dem Menschen sowohl als der Gottheit zu, eben weil er als Mitglied jenes Ganzen, oder in seinem Unterschiede vom blofsen Naturwesen, an dem Göttlichen wahrhaft (nicht blofs in einem gewissen, figürlichen Sinne) Theil nimmt: §. 2. Wer schreibt auch dem Thiere, trotz jeder Steigerung desselben, Würde zu? — Allerdings ist diese Menschenwürde ein Gegebenes oder eine Gabe der Gottheit: als solche erscheint sie aus dem Gesichtspunkte der Schöpfung; allein davon ist hier nicht die Rede. Die Wissenschaft kann ja, eben weil

sie Erzeugnifs der Menschheit ist, nicht mit Einem Male Alles darstellen. Auch setzen wir, dergestalt vom Sittlichen sprechend, jene Einheit desselben mit dem Religiösen stets voraus: §. 7. — Indem wir nun die angeborne Menschenwürde vom Göttlichen im Menschen und hiermit von der sittlichen Anlage desselben ableiten; so ist die Würde als solche ein Absolutes, d. h. hier ein Unbedingtes. „Die absolute Würde" (oder „abs. Dignität") ist folglich ein Pleonasmus, ein Verstofs gegen die Logik, gleich so mancher anderen „Konstruktion" dieser Art in der Werkstätte des bekannten „absoluten Idealismus" (??). Wird aber das Absolute eben sowohl als das Unbeschränkte denn als das Unbedingte erfafst; dann ist auch die absolute Würde allerdings gültig: aber, wie man sieht, nur Gott kommt selbige zu. Und wer sie auf den Menschen oder die Menschheit überträgt: der verstöfst

1) gegen die Metaphysik, wenn das Beywort absolut so viel als unbegrenzt, vollendet etc. heifst; gerade wie er

2) gegen die Logik verstöfst, wenn dasselbe so viel bedeutet als unbedingt.

Auch diese Unterscheidnng darf uns überall, wo von dem Uebersinnlichen als einem wahrhaft Positiven oder Realen die Rede ist, nicht aus dem Auge schwinden, soll anders unserer Theorie die Tiefe sowohl als die Schärfe nicht gebrechen. (§. 2. u. 3. An. 1. u. I.) Kann also wohl „die absolute Vernunft" oder „die abs. Freyheit" als absolute Würde aufgestellt werden, so wie eben die sittliche Anlage aus Vernunft und Freyheit besteht? (§. 13 u. 14.) — Nein, die Würde verstattet blofs die Abtheilung in die unbeschränkte und beschränkte. Wohl aber kann

II. der *Werth* in den *unbedingten* und *bedingten* abgetheilt werden. Denn selbiger wird, im Sprachgebrauche aller Gebildeten, dem *Sittlichen* und *Sinnlichen* zugeschrieben. Daher, wie schon bemerkt, kommt auch dem *Verständigen* nur bedingter Werth zu, eben weil es nicht sittlich, und in dieser Hinsicht mit dem Sinnlichen Eins ist; und selbst das Aesthetische hat, wiefern es vom Sittlichen verschieden ist, keinen anderen Werth. Der „*absolute Werth* mag nun allerdings auch dem Menschen, so wie dem bloſsen Naturwesen der „*relative*“, beygelegt werden. Denn jener ist ganz Eins mit der *Würde*. Und das Absolute heiſst das Unbedingte im Vergleiche mit dem Relativen: nimmermehr soll dieses das Beschränkte schlechthin heiſsen. Ja die Beschränktheit ist im absol. W. zugleich gesetzt, wenn derselbe nur dem Menschen, nicht der Gottheit, zugeschrieben wird. Wer hat jemals von dem *absoluten Werthe Gottes* gelesen oder gesprochen? Es ist, zumal für das zartere, religiöse Gefühl, etwas Störendes in diesem Ausdrucke. Wohl aber kennen wir die „höchste Würde“ etc., heisse sie dann „Dignität“ oder „Majestät“ der Gottheit. — Da ferner das menschliche Wesen, nach der vernünftigen und sinnlichen Wahrnehmung zugleich aufgefaſst, ein *Göttliches* und ein *Thierisches* in sich verbindet: so müssen wir ihm, als Glied der Menschheit betrachtet, den *absoluten* und *relativen Werth* zuschreiben. Aber letzterer ist nicht schlechthin Eines mit dem

III. *Preise*, obwohl im Naturreiche als solchem dieser mit jenem zusammenfällt. Denn das Thierische ist im Menschen, nach dieser Ansicht, nicht trennbar vom Göttlichen. Daher kann nur vom Thiere gesagt werden, es „*habe einen Preis*“, nenne man diesen zugleich *Marktpreis*, oder nicht.

Wo der „Mensch" einen Preis hat, wo er verkäuflich ist: da ist die Menschheit verkannt. So wurde bekanntlich im alten Rom der Mensch, welcher Sklave hiefs, behandelt. Und wen hat der Sklavenhandel der Neueren („Christen"?) nicht empört! — Es ist indefs angenehm zu bemerken, wie schon bey den Alten der bessere, menschliche Sinn hin und wieder durchblickt. Nicht nur pracktisch, in der häuslichen Behandlung der Sklaven, sondern auch theoretisch hat sich derselbe geäufsert. Wie mächtig jedoch das Vorurtheil wurzeln und wirken, wie sehr des Menschen Denkkraft von Aufsen verlenkt werden könne: diefs erhellet selbst aus der Weise, wie auch der edlere und sonst denkende Römer von seinem Sklaven, indem er (z. B. Cicero) an demselben Besseres aufzeigte, zugleich sprechen konnte. Freylich kann auch hier gesagt werden, der Geist sey besser, als der Buchstabe, gewesen. Allein auch der unrichtige Buchstabe ist nicht ohne jeden nachtheiligen Einflufs. Und dem besseren Geiste gebührt der Sieg: aber nur im Fortgange der Zeit, der Bildung, mag er über jede Schranke dieser Art (immer mehr) siegen. —

So weit machte sich die angeborne und folglich allgemeine Menschenwürde schon ehedem geltend, indem man das moraliche Geschöpf von dem physischen nicht blofs dem Grade nach unterschied. Aber im sittlischen Geschöpfe als solchem erscheint die sittliche Anlage. Darum kommt ihm die Würde zu, obwohl nicht schlechthin. Von einem Preise desselben darf hingegen gar keine Rede seyn, da eben der Preis nur dem Thierischen an sich, nicht wie es mit dem Göttlichen verbunden ist, beygelegt werden kann. Und eben darum tritt das Thierische, wie es am Menschen nach der Idee ist, nur in der wissenschaftlichen Erörterung auf: sonst nimmt es, ver-

möge dieser Verbindung mit dem Göttlichen, an dem Namen des „Menschlichen" Theil. — Der Werth aber tritt schön, indem er allein die besagte Abtheilung verstatet, in die Mitte zwischen die Würde und den Preis. Und indem er auf der einen Seite an jene, wie auf der andern an diesen, sich anschliefst, weiset auch er darauf hin, dafs zwischen dem Höhern und Niedern überall kein feindlicher Gegensatz, obwohl ein wesentlicher Unterschied, Statt finde. Auch dürfte nun völliger einleuchten, warum der Genius höherer Bildung nicht erlaubt, dafs man der Gottheit auch den „absoluten Werth", und dem Menschen auch den „Preis" zuschreibe; denn

1) der absolute Werth zieht den relativen nach sich: so wie er diesem auf die unterscheidende Art entgegensteht, so vereinigt er sich zugleich mit demselben — im Menschen nach jener Ansicht; und

2) der Preis setzt den absoluten Werth nicht voraus, wie der relative (im Menschen): darum kann der letztere nur dann, wenn er von dem ersteren geschieden ist, Preis genannt werden. Und aus diesem Grunde kann es auch dem Staatsmanne nicht erlaubt seyn, menschliche Wesen als solche, die blofs einen relativen Werth, d. i. einen Preis haben, zu behandeln.

Spricht man nun von der „hohen Bestimmung des Menschen"; so fällt selbige offenbar mit der angebornen Menschenwürde, wie diese mit der sittlichen Anlage, zusammen. Denn das Hohe entspricht hier dem absolut Höheren: §. 2 A. 1. u. w. Auch erscheint in der menschlichen Bestimmung als solcher Objektives, nicht das Subjektive, welches der Thätigkeit des Menschen entspricht. Aber das Objektive in jener höhern Bedeutung ist auch hier das Erste, Entscheidende: was man, um die Be-

stimmung des Menschen auszuzeichnen, sonst noch, von der geistigen und körperlichen Seite, anführen mag; diefs alles ist durch den objektiven Grund, welcher in der sittlichen Anlage sich findet, bedingt. So ist die Bestimmung des Menschen, in ihrem ganzen Umfange betrachtet, von der Würde oder dem (angebornen) Adel desselben unzertrennlich! —

Noch kann freylich bey der Bestimm. d. M. theils von der Folge der Sittlichkeit im Universum, theils von dem Aeufsern als Gegenstande der sittlichen Behandlung die Rede seyn. Allein nach unserem Plane können auch diese Punkte erst weiterhin besonders zur Sprache kommen. Dafs der Mensch bestimmt sey, die sinnliche Welt mit der übersinnlichen zu verbinden: so viel ergab sich schon oben, wo uns der Mensch als Mittel- oder Centralpunkt zweyer Welten erschien.

Was aber hier noch eine Bemerkung fodert, diefs ist, wie die sittliche Anlage, als sittliche Bestimmung erfafst, besonders von dem Gliede der Menschheit auf das menschliche Individuum (Subjekt), wie von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, hinweiset. Im Innern des Menschen, in jener Anlage, mufs diese Möglichkeit zuerst aufgefafst werden. Ohne dieselbe ist die Bestimmung zu handeln gar nicht denkbar. Also diese reale Möglichkeit, d. i. das sittliche Vermögen, mufs vor Allem vollständig gesetzt oder gegeben seyn.

Anmerk. 1. Wer das Absolute nach dem, was der Lateiner *omnibus numeris absolutum* nennt, schlechthin bestimmt: dem möchte darin allerdings nothwendig das Unbedingte, welches zugleich das Unbegrenzte, Vollkommene etc. ist, erscheinen. Aber warum sollte man das, was nicht unter dem Gesetze des Bedingten stehet, also davon befreyt, darüber erhaben u. dgl. ist, nicht schon „absolut“

nennen? Dieses Wort hat nun einmal im Lande der Wissenschaft und zum Theil' auch in jenem des Lebens das Bürgerrecht erhalten. Es kommt also nur darauf an, dafs wir jedesmal den ächten Sinn damit verbinden:

a) Wer das Unbedingte schlechthin ohne Beschränktheit auffafst, und nur so das Absolute erkennt: wie könnte der wohl dem Menschen irgend ein Absolutes zusprechen?

b) Wenn er ihm aber das Absolute schlechthin abspricht: wirft er ihn dann nicht mit den bedingten Wesen, also mit dem, was blofse Natur ist, zusammen?

Nur im Vergleiche mit dem einen und dem andern Extreme gehet die Wahrheit auch hier bestimmt hervor. (§. 2.) — Der „absolute Gegensatz" ist übrigens figürlich, und eine Nachbildung des Sinnes, der im Absoluten das Vollendete etc. darstellt. Das „absolut Höhere" hat nicht nothwendig diesen Sinn: es kann auch das Unbedingte mit Beschränktheit seyn. Und wenn selbiges dem komparativ Höhern entgegensteht, so wird dadurch seine Stellung neben dem Relativen nicht aufgehoben; denn dieses Höhere fällt ja eben damit zusammen. Nur eine Steigerung des lesztern kommt da zugleich in Betrachtung. — Auch mag das „absolute Erkennen" wohl gelten, wenn das Beywort in der Bedeutung, welche uns im „absoluten Werth" die gültige scheint, genommen ist. Nur entsteht zugleich die Frage: wie denn dieses Erkennen sich irgendwo einfinde? (§. 4.) — So viel möchte über das „Absolute" nach dem Obigen (§. 2. u. 3. An.) nicht überflüssig seyn, bey dem gegebenen Kulturstande der Wissenschaft. Und:

Anmerk. 2. Man heifse ja nimmermehr jedes Abhängige bedingt: das endliche Vernunftwesen ist vom unendlichen abhängig, aber darum kein Bedingtes oder blofs Endliches! Dort heifst „endlich" nur beschränkt, hier aber so viel als bedingt. Man halte vor Allem die Kardinal-Unterscheidung: das Unbedingte und Bedingte (Uebersinnliche und Sinnliche, Göttliche und Natürliche etc)

überall fest; dann wird irgend eine Modifikation oder Nebenbedeutung nicht irre machen. — Wo übrigens die bekannte Verwechslung des Poetischen etc. mit dem Wissenschaftlichen einmal vorgegangen ist: da wird natürlich in der Wissenschaft nur Ein Wesen gesetzt, da giebt es natürlich überall keinen wesentlichen Unterschied; und es verschwinden als Gebilde einer sogenannten Reflexion alle jene wissenschaftlichen Bestimmungen über Würde, Werth und Preis. Ja, zufolge der Konsequenz kann und muſs dem Thier etc. die Würde sowohl als der Preis, und hinwieder dem Menschen der Preis sowohl als die Würde beygelegt werden. Der Werth ist ohnehin zwischen beyden getheilt, d. h. dem Menschen und dem Thiere gemein; denn — die Abtheilung in den unbedingten und bedingten ist da verschwunden. So waltet die — Identität! Und wo ist in dieser Schule, so oft auch „die absolute Vernunft, das absolute Erkennen" etc. darin erscholl, der „absolute Werth" etc. vorgekommen? — Das Bewuſstseyn, das man dem Menschen noch als ausschlieſsendes Eigenthum zuschrieb, ist als solches (als bloſses Bewuſstseyn) nur ein Formales, Logisches, und giebt folglich nur einen sogen. formalen Unterschied. Die Sache oder das Wesen ist ja überall, d. h. in allen Dingen, Dasselbe (*Idem*). Naiv genug wird dieses Bewuſstseyn auch = Denken aufgestellt. Und aus diesem Formalen sollten „Vernunft" und „Freyheit" hervorgehen? Nein, die bloſsen Worte genügen nicht! Darum muſste und muſs in dieser Schule immer, wenn oder wo die Konsequenz, die im Systeme liegt, sieget, auf der einen Seite der Formalismus, und auf der andern der Empirismus, oder — ein künstliches und mit poetischer Farbe übertünchtes Gemische beyder, hervorkommen. Denn, wie gesagt, das Göttliche entfliehet stets dem Tiegel, worin es mit dem Natürlichen verschmelzt werden soll. („Erläut. e. Hauptz. d. Philos." S. 521 u. w., vgl. mit S. 167.)

§. 17.

Wie sich die Lehre von der sittlichen Anlage mit jener von dem Abfalle der Menschheit vertrage. — Was ist die „Unschuld"?

Wenn nun eben das Göttliche im Menschen, wie es Keinem als Gliede der Menschheit gebricht, dergestalt die Anlage zur Sittlichkeit bildet; so dürfte die Frage entstehen: „aber wie verträgt sich hiemit „das radikale Böse", welches neuerlich selbst im Gebiete der Philosophie eine Rolle gespielt hat? Ja wie besteht wohl diese Lehre auch mit jener von dem Verfalle der Mensch(h)eit durch den Abfall des ersten Menschen? Denn mag auch die Philosophie, von der Theologie auf bekannte Art scharf unterschieden, von der historischen Seite des Gegenstandes ganz absehen; so kann sie denselben doch insofern, als er jenen allgemeinen, im Schoofse der Menschheit liegenden, Grund betrifft, nicht umgehen, zumal wie nun einmal das Christenthum als positive Lehranstalt in die Elemente der neu-europäischen Kultur eingetreten ist. Hat doch ein ausgezeichneter Kopf (Fr. Schlegel) neulich „eine christliche", eben damit aber „die wahre Philosophie" auf diese Lehre vom Abfall etc. gebaut!

Die Pädagogik zeigt, dafs und wie die Sinnlichkeit auf dem ersten, natürlichen Bildungswege des Menschen einen Vorsprung gewinnt. Wie viel später entwickelt sich die Vernunft, wie viel stärker wird jene noch immer durch so vieles Umgebende angesprochen! Dieser Vorsprung, dieses natürliche Uebergewicht der Sinnlichkeit beweiset also nichts gegen das Daseyn der sittlichen Anlage. Derselbe erklärt aber wohl so manche Erscheinung, die sonst

dem Beobachter im Reiche der Menschheit unerwartet oder auffallend seyn mag. Und man sieht insbesondere, wie oder warum die Freythätigkeit, fortstrebend zum Bessern, die Unterordnung des Sinnlichen und hiermit eine schöne Ordnung nicht mit Einem Male bewirken kann.

Will man aber, nach irgend einer besondern Denkweise, in der sittlichen Anlage selbst einen Verfall oder Mangel annehmen; so entsteht die Frage: der Art (der Wesen) oder blofs dem Grade nach?

1) Hebt der Mangel, welchen man annimmt, diese Anlage ihrem Wesen nach auf: dann ist auch die Menschheit aufgehoben; dann erscheint in der Theorie des sogenannten „Supernaturalisten", ob er gleich vom Menschen spricht, höchstens das gesteigerte Thier, gerade wie in der Lehre des eigentlichen Naturalisten *). Jener ist also mit diesem ganz Eins, wofern anders die Konsequenz nicht gebricht. (§. 6. A. 3.) Im Geiste dieses sogenannten Supernaturalismus verfuhren z. B. jene Spanier, welche die

*) Wer möchte, mit „Fr. B." in Hrn. Schelling's n. Zeitschr. H. 3., denjenigen, welcher die Natur nicht tödtet, einen „Naturalisten", und den, welcher sie tödtet (von Gott losreifst) einen „Supernaturalisten" nennen? — Jedoch in demselben H. sagt Hr. Dr. Möller S. 425: „Leider mufs ich noch mit einigen Menschen Rücksprache halten, deren Zahl ich aber zur Ehre der Menschheit für klein halte, und die mit jedem Tage kleiner zu werden scheint; es sind die Naturalisten oder Materialisten". Auch was zunächst folget, mag, mit Rücksicht auf unsere Lehre von der Freyheit, hier stehen: „Um nicht von ihnen" (den eigentl. Naturalisten) „falsch verstanden zu werden, und um vorzubeugen, dafs ich nicht von den edler Denkenden in die Zahl derer aufgenommen werde, die unter Charakter und Natur des Menschen eine unvermeidliche Richtung seiner Bildung verstehen, an die er unwiederbringlich gekettet ist, und fest klebet, wie die

Menschen, die nicht getauften, im neu-entdeckten Amerika, als baare Thiere behandelten.

2) Trifft aber der Mangel, der gesetzte oder „geglaubte“, die sittliche Anlage blofs dem Grade nach; besteht also derselbe blofs in einer Verminderung oder Verdunkelung: dann nimmt ja derjenige, welchem der Sinn für das Göttliche nicht mangelt, zugleich an, dafs die mangelhafte Anlage gewifs ergänzt werde. Auch ein Solcher setzt die Saat vor der Aerndte, das Vermögen vor der Handlung etc.: der Möglichkeitsgrund einer wahrhaft guten Handlung soll erst vollständig gegeben seyn! Daher die aufserordentliche Hülfe, welche er zugleich, als Ergänzung, annimmt, wie er sich dann auch immer jenen Verfall denken mag. Der positive Supernaturalist stimmt also mit jedem andern in der Sache ganz überein. Es ist blofs die Frage, ob das sittliche Vermögen

Muschel am Felsen , erkläre ich mich bestimmt gegen eine Meinung, wodurch alle Freyheit und Veredlung der menschlichen Natur aufgehoben, sein eigenthümlicher moralischer Werth vernichtet, der Mensch in die Thierwelt herabgewürdigt, oder zu einer lakirten Puppe verunstaltet wird. Nach dieser hohen Weisheit ist der Mensch, aus dem Schlamm durch Sonnenwärme ausgebrütet, im Entstehen und in der Fortbildung ein Gemisch chemischer Wahlverwandtschaften, einem eisernen Schicksal oder blinden Zufall trostlos unterworfen“. Hiebey möchte indessen ein Kenner sich an jenes St. des „Morgenblatts“ erinnern, wo die „Naturphilosophie“, auftretend für den neuesten Roman eines (sonst) „grofsen Dichters“, weiteren Aufschlufs (neue Wunder) aus ihrem Schoofse verhiefs, zum Behuf einer Lehre, die so eben, aufführend die „chemische“ Macht der Natur, auf Kosten dieser „Freyheit“, gespielt hatte. —

a) sogleich mit dem Daseyn eines menschlichen Geschöpfs vollständig gegeben werde, so daſs die Entwickelung und hiemit das erfoderliche Maſs erst allmählig eintreten könne; oder ob

b) bey den menschlichen Wesen, welche jetzt in die Erscheinungswelt treten, ein Mangel sich finde, welcher erst in der Folge, wann und wie immer, aufgehoben werde.

Zwey Denker nun, wovon der eine Jenes, und der andere Dieses annimmt, weichen offenbar bloſs in Absicht der Zeit und der Art, wann und wie das sittliche Vermögen eintritt, von einander ab. Und nur so weit gehört dieser Gegenstand in den Bezirk unserer Wissenschaft. Denn nur den allgemeinen, objektiven Grund des Sittlichen, wie solches dann im Einzelnen erscheinen mag, soll dieselbe aufweisen und festhalten. Immerhin mag dann jener Freund des Positiven nachweisen, daſs seine Ansicht dem schönen, kindlichen Gefühle der Abhängigkeit von Gott zusage, und dem sogenannten Tugendstolze, welcher die wahre Tugend aufhebt, kräftig begegne: wer darf ihm das wehren? Aber so viel darf und muſs, unserer Ansicht zufolge, der Philosoph von ihm dabey fodern:

1) daſs er Jenem, der anders, aber nur soweit anders denkt, den wahren oder eigentlichen Supernaturalismus nicht absprache;

2) daſs er seine „Ergänzung", d. i. jenes Höhere, was er als solche annimmt, nicht als ein absolut Höheres aufstelle, so daſs letzteres zu dem, was er dem Menschen noch als Anlage zugestand, wie das Himmlische zum Irdischen sich verhielte: sonst träfe er ja mit jenem sogen. Supernaturalisten zusammen; und schreibt er dem Menschen auch nur die Empfänglichkeit für das Göttliche zu, aber diese wesentlich von jeder andern unterscheidend: so erscheint ja eben

dieselbe als ein Göttliches (nur ein Wortstreit mag dann noch obwalten); — und

3) dafs er nicht schlechthin läugne, auch diese Vorstellung: „das sittliche Vermögen wird dem Menschen immerhin, ursprünglich und fortwährend, gegeben, ist also stets eine Gabe der Gottheit“, könne jenes Gefühl unterstützen; denn sonst müfste er jede Tugend, die ihm an irgend einem Andersdenkenden vorkäme, für ein glänzendes Laster ansehen: und der sogenannte Supernaturalismus würde andere Menschen nicht blofs, wie dort, in Thiere, sondern auch in geschminkte Satane verwandeln.

Das sittliche Vermögen („*facultas moralis*“), wie ohne selbiges die eigentliche Sittlichkeit überall nicht einmal beginnen kann, ist also immer das Erste (*Prius*). Und so erscheint dasselbe als göttlicher Keim; so mag es in der Sprache des „Lebens“ die schönste, ja die Eine Knospe der Menschheit genannt werden. Nämlich hier waltet die idealische Bestimmung des Menschlichen — „Humanen“ — wiederum vor: §. 10. Aber dem Begriffe nach, wie er, obwohl gegründet auf die Idee, in der „Wissenschaft“ vortritt, heifst das sittl. Vermögen die reale Möglichkeit oder, was hier Eines ist, der objektive Grund des Sittlichen = der Sittlichkeit; denn so erscheint dann selbiges im Subjekte, unter der Bedingung, die nachher aufgezeigt werden soll. Die sittliche Anlage verhält sich daher zu der Sittlichkeit, wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit. Nur unterscheide man diese Mögl. immer wohl von der blofsen, logischen oder formalen, und besonders von irgend einem Gebilde der Phantasie! Auch ist wohl zu bemerken, wie nächst dieser Bestimmung nach dem Begriffe die Idee wiederum hervortreten könne, bildend die allumfassende (universelle)

Ansicht in Bezug auf das Sittliche: §. 6. Dem idealischen Denker als solchem oder, wenn man lieber will, dem idealisch Schauenden erscheint in der (realen) Möglichkeit zugleich die Wirklichkeit, also in der Anlage zum Guten = d. Sittlichkeit schon das Gute selbst, und mithin nicht etwa nur diese und jene einzelne Tugend; sondern das Ganze, der Inbegriff aller Tugenden. Nämlich, was eben aus dieser Anlage hervorgehen wird, wenn das entsprechende Streben von Seite des Subjekts nicht mangelt: das erfasset der idealische Denker (Seher) als schon geworden, als schon hervorgegangen. Es setzt die subjektive Bedingung voraus. Und so tritt die Zukunft vor seinem Auge in die Gegenwart, indem eben die Idee seine Ansicht und hiemit seinen Ausdruck vorherrschend bestimmt. Daher auch — bey Allen, die mit diesen Worten nicht spielten — die „angeborne Heiligkeit, angeborne Gerechtigkeit“ u. s. w. Eine Würdigung gebührt daher dem alten, religiösen Worte. Gerade im Praktischen, Erbaulichen u. s. f. kann ja die Idee auf solche Art besonders vordringen. (§. 7.) Und der Mifsgriff sogenannter Theologen, welche das praktische oder fromme Wort in einen wissenschaftlichen Lehrsatz umstempeln wollten, kann dem Idealischen daran nichts von seinem Werthe entziehen. So wurde allerdings die Ansicht hyperidealisch: der Freyheitsbegriff schwand aus den Augen; und der Hyperidealismus gestaltete sich wieder zum Naturalismus. Denn wie ein Produkt der Natur wurde nun das Eine, was den Menschen adelt, dargestelt, und zwar mit der Miene des Höchsten oder Tiefsten. Bekanntlich hat sich in der letzten idealistischen Schule auf deutschem Boden die „Philosophie“ mit jener Theologie verbunden: wenigstens gab es da einzelne, recht ausgezeichnete Erscheinungen dieser

Art, nach dem bekannten Kreislauf' menschlicher Dinge! So stieg wiederum Altes herauf; und als das Tiefste sollte es, unter dem Schutze neuer Formeln, erglänzen. Nein, diese Sprache soll nicht wiederkommen. Würde sie geltend im Felde der Wissenschaft; so könnte daraus nur eine neue, eine geschminkte oder gesteigerte, „Hyperphysik" erwachsen. Und diese wäre dann im Grunde nur Physik, gesetzt an die Stelle der Ethik, also immerhin weder Idealismus noch (eigentlicher) Supernaturalismus; sondern, wie die Physik genannt werden mufs, wenn sie den Ort der Metaphysik einnimmt, — Naturalismus oder Materialismus: §. 6 A. 3. Soll also die Freyheit und mit ihr das Sittliche nicht, selbst bey dem idealischen Blick', aufgehoben werden; so erfasse man die Idee zugleich, wie sich dieselbe zum Begriffe der Freyheit gestaltet. Denn nur indem selbiger den Menschen im unterscheidenden Gegensatze mit dem blofsen Naturwesen auffafst, gehet das Merkmal des Sittlichen bestimmt hervor: es zeiget sich in der Anlage zur Sittlichkeit die Bestimmung zur Frey- oder Selbsthätigkeit. Daher kann weder

a) eine angeborne Sittlichkeit, wie dann selbige auch heissen mag, noch

b) eine angeborne Unsittlichkeit — eigentliche Sünde, moralisches Verderben u. s. w. — gesetzt oder gedacht werden. Heifst also die sittliche Anlage ein göttlicher Keim, und die „Tugend" (Sittlichkeit) eine himmlische Pflanze; so mögen diese Ausdrücke irgend ein reines Gemüth weit freundlicher ansprechen, als die nähere, wissenschaftliche Erklärung: sie mögen für dasselbe idealisch klingen. Aber nach dem Begriffe der Freyheit entsteht zugleich die Frage: wie entwickelt sich dieser Keim? wie erwächst aus demselben die schöne, göttliche Pflanze? So unterscheidet sich derselbe von

dem Naturkeime jeder Art! Und können wir gleich von dem Subjektiven, wodurch diese Entwickelung vermittelt wird, erst weiterhin reden; so begegnet uns doch hier schon die Bestimmung des Menschen zur Freythätigkeit. Der objektive Grund, d. i. hier die sittliche Anlage, kommt dem Gliede der Menschheit als solchem zu; aber davon ist ja das menschliche Einzelwesen (Subjekt. Individuum) nur unterschieden, nicht getrennt: §. 11. Darum ist die Thätigkeit, welche von diesem ausgehet, mit jenem Grunde verbunden wie die Wirklichkeit mit der Möglichkeit. Und treffend ist, in Bezug auf diese reale Möglichkeit, der Ausdruck: das „sittliche Vermögen", so wie dasselbe ursprünglich, als angeboren oder gegeben, erfaſst werden soll. Denn wollte man auch ein erworbenes sittl. Verm. aufstellen; so könnte doch ein solches erst nach jenem eintreten: und immer wäre es also, wenn auch subjektiv entstanden, doch objektiv bedingt oder begründet.

Auf gleiche Art können wir die „Unschuld", in der sittlichen Anlage erfaſst, theils nach der Idee als solcher theils nach dem Begriffe der Freyheit darstellen.

1) Nach der Idee als solcher entsteht der positive, tiefere Sinn, der besonders in der Ansicht des Dichters vordringt, wenn z. B. Schiller in der Kindheit die Unschuld und darin das Ideal der Menschheit darstellt. Gleichwie vermöge der idealischen Ansicht in dem Möglichen das Wirkliche erscheint: so zeiget sich vermöge derselben die Unschuld nicht nur als Keim der Sittlichkeit, sondern auch als Blüthe und Frucht. Ja, in dem schöneren Spiegel der Phantasie gewinnt die Unschuld einen Glanz, der selbst über jenen der Tugend emporsteigt, trotz dem

himmlischen Reize, worin Plato letztere sah. Durch die ästhetische Reflexion wird auch der Glanz der ersteren gesteigert; denn so tritt die Unschuld — der Schuld entgegen. Und als ein Ganzes, Vollendetes geht sie zugleich hervor, während die Tugend nur als Entwickelung des Göttlichen in der Zeit, also zwar fortschreitend, aber doch immer noch unvollkommen, kämpfend u. s. f. erscheint. Aber freylich wird dann, bey solchem Kontraste, die Tugend zunächst nur als beginnend, als Sittlichkeit auf dem ersten Wege der höheren, menschlichen Bildung, aufgefaſt. Noch haben wir in dieser Hinsicht eine sprechende Andeutung aus der alten, klassischen Welt *). Und schwebte nicht eben derselbe tiefere Sinn schon, wenn auch dunkel, jedem Würdigen vor, welcher mit hohem Ernste von der „Bewahrung der Unschuld" sprach, oder diese in irgend einem Frühern als Musterbild und als Gegenstand der Verehrung aufstellte, trotz einer mönchischen Beschränktheit, welche zugleich obwalten mochte? Nur der Aufklärling mag hier den tieferen, göttlichen Grund ganz verkennen. — Zugleich begegnet uns hier das Wahre an der Vorstellung vom „goldenen Weltalter", die neuerlich wieder, selbst im Gebiete der Philosophie, öfters erscholl: nicht die „Tugend", sondern die „Unschuld" soll da regieren! Aber

2) wohl sieht man auch, wie diese Vorstellung, wenn sich der gedachte Begriff an die Idee nicht anschliesst, zur Einseitigkeit führt. Nicht nur die unschuldige, jugendliche Schwärmerey, sondern auch die baare Phantasterey, und selbst der gröbere, zer-

*) „*Quod in homine praestantissimum atque optimum est, id deseruit . . ., virtutem ipsam inchoavit; nihil amplius.*" M. vgl. „Vern. u. Verst." B. 2, S. 124 — 125.

störende Irrthum kann daraus entspringen. — Der Begriff, wenn er auf die Idee sich gründet, setzt jene positive Bedeutung voraus. Aber dann macht er, als Begriff der Freyheit, auch die negative geltend: der Mensch ist, bevor die Selbstthätigkeit als solche beginnt, weder „gut“ noch „böse“, also — „unschuldig“! Diese Negation betrifft das menschliche Individuum als solches, und zwar, wie es zum Handeln bestimmt ist, noch aber nicht gehandelt hat. Jene Position hingegen bezieht sich auf das, was jedem als Gliede der Menschheit zukommt. Darum ist, wie dieses von jenem, so auch die Unschuld in der negativen Bedeutung von der sittlichen Anlage nicht trennbar, schliefst erstere gleich, ursprünglich erfafst, das „Verdienst“ sowohl als die „Schuld“ aus. Denn freylich kann von dem, welcher nun dem Göttlichen huldigt, gesagt werden, er sey nicht blofs unschuldig (ohne Schuld), sondern auch gut, sittlich u. s. w. Dann ist die „Unschuld“ mit der „Tugend“ verbunden, voraussetzt, was erst in der Folge die wissenschaftliche Bestimmung erhalten kann. Und wem, der nicht des eigentlichen Philosophirens selbst unempfänglich ist (§. 4.), wären „Verdienst“ und „Tugend“ so unbekannt, dafs nicht vorläufig schon, obwohl nur so weit, davon die Rede seyn dürfte? — Betrachten wir aber die Unschuld schlechthin als solche, als blofse, angeborne; und erfassen wir den Menschen überhaupt, wie die allgemeine Menschheit mit der individuellen verbunden ist: dann erblicken wir den Menschen, wie ihm, ausgerüstet mit der sittlichen Anlage, eben damit die Möglichkeit gegeben ist, aus dem Stande der Unschuld entweder in jenen der Tugend oder in jenen des Lasters überzutreten. Und es ist klar, dafs

a) zwischen Unschuld und Tugend ein nichttrennender Unterschied,

b) zwischen Unschuld und Laster hingegen ein trennender Statt finde.

Auch erhellt, wie in der sittlichen Anlage, kommt sie gleich, entsprechend dem Göttlichen im Menschen, zunächst Jedem als Gliede des Ganzen zu, eine besondere Hinweisung auf das menschliche Subjekt sich finde. Und eben in diesem Verhältnisse zum Menschen erscheint das Eine Absolute zunächst für denselben gesetzgebend oder sittlich gebietend.

Anmerk. Ist wohl der Ausdruck „eine christliche Philosophie" gültig?

1) Erfaſst man das Christenthum von Seite seines idealischen Charakters; so ist die Philosophie als solche christlich, also jener Ausdruck ein Verstoſs gegen die Logik.

2) Wird aber das Christenthum von Seite seines historischen Charakters aufgefaſst; so verstöſst jener Ausdruck gegen die Metaphysik, indem er die Philosophie, dieses Gemeingut der Mensehheit im gedachten, höheren Sinne, nur denjenigen zuspricht, welchen das historische Christenthum zukam, so daſs wohl sie, aber nicht Andere, selbiges ergreifen oder sich aneigenen konnten. Eine solche Sprache in Ansehung des Höchsten, was Gegenstand einer menschlichen Wissenschaft werden mag, könnte also gar leicht den alten, bekannten Sektengeist wecken oder begünstigen. — Gern erkenne ich übrigens jedes Schöne und jedes Bessere in Fr. Schlegels Recension der Jacobischen Schrift „Von den göttlichen Dingen" etc. im 1t. H. seines Deutschen Museums. Und wohl, denke ich, tritt unsere Ansicht der Philosophie auch dem Werthe des „historischen Christenthums" gar nicht zu nahe. („D. Religionsphilos." S. 296 u. w.)

Zweyter Abschnitt:

von dem

sittlichen Gesetze.

§. 17.

Unter welcher Bedingung die sittliche Anlage sich zuerst entwickle.

Nachdem die sittliche Anlage als solche erkannt, und von jeder anderen wohl unterschieden ist; so entsteht nun zuvörderst die Frage nach dem, was zunächst aus derselben hervorgehet. Die Anlage zur Sittlichkeit fehlt nach dem Obigen (§.13.) nicht

1) dem Kinde, wie es in diese Welt eintritt,

2) dem Ganz-Wilden, wie er, als Erscheinungswesen, mit den Thieren des Feldes auf Einer Linie steht, und

3) dem Verrückten, dem Unglücklichen, dessen Organismus so weit gestört ist, dafs kein Bewufstseyn des Einen, dem der Mensch huldigen soll, eintreten kann u. s. w.

Auch diese Menschenwesen besitzen die sittliche Anlage: wer mag ihnen selbige absprechen, wenn er sie für Glieder der Menschheit erkennt? Und erblickt man in einem solchen Geschöpfe auch nur die Anlage zur Menschheit, indem letztere idealisch aufgefafst wird: so waltet auch da wiederum in der Sache selbst keine Verschiedenheit (Differenz) ob, wofern diese Anlage von jeder andern nicht blofs dem Grade nach unterschieden wird. (§. 13.)

Aber nicht entwikelt ist diese Anlage in diesen menschlichen Wesen. Nicht einmal die erste Stufe der Vernunf-Entwickelung findet sich ein (§. 4.): also wohl das Vermögen der Ankündigung des Göttl., aber nicht die Ankündigung selbst. So tritt an diesem Orte vor Allem die Bedingung, unter welcher letztere allein sich ergeben kann, hervor: die Erziehung, so weit sie den Anfang aller Menschenkultur, in in irgend Einem, bedingt: §. 4 u. 5. Denn in jenen („moralischen", nicht „physischen") Geschöpfen ist die sittliche Anlage nur darum ganz unentwickelt, weil die Erziehung nicht oder noch nicht eintrat. Aber in dem höchsten Sinne des Worts ist hier die Erziehung aufgefafst. Im Gebiete der philosophischen Religionslehre heifst sie, in diesem Sinne, „äufsere Offenbarung"; denn auf das Höchste, auf das Uebersinnliche, bezieht hier sich dieselbe. Also, wie nun auch jene Ankündigung heisse, „innere Offenbarung" oder „Gewissen", da eben dieses Wort im Gebiete der Sittenlehre besonders hervorging: immer ist dieselbe zugleich durch ein Aeufseres bedingt. Aber nur in Vergleichung mit jener Entwickelung im Innern heifst die Erziehung hier ein Aeufseres: an sich kommt sie aus derselben Quelle; denn nur ein Wesen, das wahrhaft vernünftig ist, kann Erzieher (Offenbarer etc.) seyn: §. 5. A. 1 u. 2.

Der Punkt, welcher für den Pädagogiker der letzte ist, indem er aufsteigt, ist demnach für den Metaphysiker der erste, so wie dieser herabsteigt oder vom Absoluten ausgehet. Und was letzterer, sprechend von der Verrunft-Entwichelung, zunächst voraussetzt, ist — die Erziehung in diesem hohen Sinne. Auch sieht man, dafs solche Entwickelung objektiv, aber in der metaphysischen

Bedeutung, genannt werden kann; denn es ist von dem die Rede, was eintritt, bevor das Subjekt zur Thätigkeit kommt. Der Mensch, als ein zum Handeln bestimmtes Wesen aufgefafst, erscheint demnach zuerst abhängig von einem gegebenen Grunde. Und dieser liegt theils in theils aufser dem Menschen:

a) sieht man auf den Menschen im Gegensatze mit dem blofsen Naturwesen; so stellt sich der innere Grund, d. i. hier die sittliche Anlage, zuerst dar;

b) erfafst man aber den Menschen, wie er als Subjekt eintreten soll; so erscheint zuerst jener äufsere Grund, als Bedingung der ersten Entwickelung dieses innern Grundes, da ohne letztere kein Subjektives, d. i. keine Handlung, überall möglich ist. Der nächste Möglichkeitsgrund aller sittlichen Thätigkeit liegt also in dieser Entwickelung, der entferntere aber in dem, was diese, unter Voraussetzung jener Anlage, zunächst bedingt, in der gedachten Erziehung. Und nimmer soll vergessen werden, wie selbige zurück- oder hinaufführt zum Throne der Gottheit (§. 5. A. 2.), indem eben der Mensch wahrhaft — als Vernunftwesen, aber zugleich als endliches Vernunftw. — begriffen wird.

War nun vorhin, im 1t. Abschn., von der Möglichkeit des Sittlichen überhaupt die Rede; so ergiebt sich hier eine weitere oder nähere Bestimmung. Die sittliche Anlage als solche kommt hier nicht besonders in Betrachtung: sie ist als die allgemeine, innere Grundlage vorausgesetzt. Und bey dem Blicke auf den Menschen als Subjekt, d. h. wie er zum Handeln bestimmt ist, ergiebt sich die Ordnung:

1) Erziehung in Bezug auf das Eine Absolute, und

2) Ankündigung desselben.

Auf diese beyden kann die Handlung, die sittliche oder unsittliche, erst folgen. So ist der Mensch = Subjekt von mehr als Einem gegebenen oder objektiven Grunde abhängig.

§. 18.

Die Vernunft entwickelt sich zum Gewissen.

Wo nun die Erziehung so weit, als sie den Anfang der (absolut) höheren Bildung überall im Reiche der Menschheit bedingt, gegeben ist: da entwickelt sich der erste Bestandtheil des sittlichen Vermögens zur Ankündigung des Göttlichen. Diese Ankündigung heifst füglich das „Gewissen", in dem reinen, ursprünglichen Sinne, auf den schon die Wortbildung „gewissenswidrig", ja selbst „gewissenhaft", hinweiset. Um aber diesen Sinn zu erfassen, entferne man vor Allem, in wissenschaftlicher Hinsicht,

1) die Gemeinheit, welche irgend eine Beschränktheit des Verstandes in dem Gewissenhaften, oder wohl gar einen Mangel des Willens, mit dem Gewissen verwechselt: „irrendes Gewiss., weites Gew." etc. —, und

2) die konkrete Denkweise, welche das Gewissen, wie es fortwährt, und daher auch dem Urtheile des Menschen über seine Handlungen zum Grunde liegt, mit demselben vermischt, und dann wohl geradezu als solches aufstellt.

In der Sprache des Lebens, obwohl für die Gebildetern, hatte sich der tiefere Sinn auch da bereits geltend gemacht, während der Scharfsinn im Gebiete der Wissenschaft noch hier und dort mit scholastischen Unterscheidungen spielte. (§. 7.)

Daher, in diesem Lebenskreise, „die Macht des Gewissens"; daher kann der Mensch, in welchem es einmal erwacht, d. h. die Vernunft zum Gewissen entwickelt ist, „sich dessen nicht entschlagen" trozt jedem Bemühen, dieser Stimme sein geistiges Ohr zu verschliefsen. So wenig ist das Gewissen ein Erzeugnifs oder Gebilde des individuellen Menschen!

Ja das Gewissen ist schlechthin kein Produkt des Menschen als Subjekts oder Individuums: es gehet, als ursprüngliche Ankündigung etc., vor jeder Thätigkeit des Menschen her! *) Es spricht an das menschliche Individuum, und ist insofern, als der Mensch dadurch jenes Eine, dem er huldigen soll, inne wird oder vernimmt, in ihm: aber es ist nicht aus oder von ihm, da offenbar seine Thätigkeit, heisse sie dann sittlich oder unsittlich etc., erst nachfolgen kann. Nur insofern, als das menschliche Einzelwesen von dem Gliede der Menschheit — in Einem und demselben Wesen, welches in der gemeinen Rede überhaupt Mensch heifst — nicht getrennt werden kann: nur insofern mag gesagt werden, das Gewissen sey aus ihm. Aus

*) Hr. Prof. Herbart, am gedachten Orte, fodert „eine Autorität über dem Wollen." Solche erscheint uns hier im Gewissen. Aber was kann es wohl heissen, wenn er dieselbe von einem „willenlosen Vorziehen und Verwerfen" ableitet? Nein,

a) einem Wesen, das „willenlos" ist, kann ich kein Vorziehen etc. beylegen; und

b) der Wille erscheint freylich nicht im Menschen als Gliede d. M.: aber wie der Wille, so kommt auch das Vollziehen etc. nur dem menschlichen Individuum als solchem zu; nnd zwar

c) erst im Bezug auf das Aeufsere, wo sich der Wille zur Willkühr gestaltet, kann eigentlich von dem Vorziehen etc. die Rede seyn.

der allgemeinen, nicht aus der individuellen Menschheit, geht dasselbe hervor, weil jener ein Göttliches einwohnt: aber nun gehört es auch dieser an, wie solche zum Handeln bestimmt ist, auf dafs im Menschen nicht allein der Anlage nach, sondern auch wirklich Göttliches sey.

So erscheint das Gewissen als das vermittelnde Band zwischen der allgemeinen („reinen") und individuellen Menschheit: es verbindet das Glied d. M. u. d. m. Individuum miteinander, in dem Zeitpunkte, wo die Handlung, ausgehend von der Selbstbestimmung des letzteren, eintreten soll und wirklich eintritt. Immer ist die Ankündigung des Göttlichen das erste Vorhergehende (*Prius*): von dem andern, die Anstrebung etc. zunächst Bedingenden, kann erst nach diesem die Rede seyn. — Auch sehen wir, wie jene Kardinal-Unterscheidung im Reiche der Menschheit (§. 11.) sich weiter entwickelt und bewährt.

Begegnet uns nunmehr in dieser Ankündigung eine Kunde und hiermit ein Bewufstseyn des

Was Uebrigens das „ästhetische Urtheil" (§. 15 u. 29.) betrifft; so gewährt dieses für die Sittlichkeit oder sittlich gute Handlung nur ein Gleichnifs, eine negative Bestimmung: im Gegensatze mit der Materie, wie solche in der Eigennützigkeit waltet, gehet die Form (in diesem Lichte) hervor. Wenn aber das Aesthetische dem Sittlichen a) nicht ursprünglich und b) schlechthin entspricht: wie mag dann die Ethik auf den Boden der Aesthetik verpflanzt werden? Im Gegentheile hängt ja der Sinn für das Schöne, in der Wirklichkeit, von dem Sinne für das Gute ab, — zwar nicht schlechthin, selbst in dem Kreise der Gegenwart, aber doch im Fortgange der Zeit, im Universum. („Erläuterung einiger" etc. S. 55 u. 56.) Und wie könnte dort noch von dem innern, ursprünglichen Verbande des Sittlichen mit dem Religiösen (§. 8.) die Rede seyn? —

Göttlichen; so nennen wir auch dieses rein, ursprünglich: also = d. Gewissen, und folglich zwar aus der allgemeinen, höheren Natur des Menschen hervorgegangen, aber dem menschl. Indiv. als solchem gegeben. Darum müssen wir von diesem Bewufstseyn das reflexe, heisse es dann praktisch oder wissenschaftlich, wohl unterschieden. Letzteres ist ein Erzeugnifs menschlicher Thätigkeit, eben darum von jenem, wie das Subjektive von dem Objektiven (in höheren Sinne dieses Worts), abhängig. Und sey es, dafs wir den geistigen Organismus nicht chemisch erforschen und einsehen können: so ist dennoch, hoffe ich, so viel klar, dafs und wie das Gewissen Objekt und Subjekt im Menschen verbinde, oder wie es hervorgehend aus der allgemeinen Menschheit an die individuelle (den M. als Subjekt) ergehe. Uebrigens ist allerdings, wie das Objekt, so auch die Menschheit hier zuerst nach der Idee aufgefafst: dahin weiset hier das „Reine" = dem Allgemeinen. (§. 10.)

Kann aber nun das Gewissen so schlechthin Stimme oder Bewufstseyn der Menschheit, wenn auch das Urbewufstseyn derselben, genannt werden? Nein:

a) nur nach dem Begriffe der Freyheit ergiebt sich diese Ansicht und hiemit diese Sprache; solche ist demnach nur da gültig, wo gerade der besagte Gegensatz des Menschen mit dem blofsen Naturwesen vorwaltet: aber

b) nach der Idee als solcher, wie diese den wissenschaftlichen Blick auf das Eine, was in jedem Sinne des Worts absolut ist, hinrichtet, erscheint das Gewissen als Stimme Gottes im Geiste des Menschen. Und auch dieser Ausdruck soll, kommt er gleich nur in praktischen Darstellungen

besonders vor, nicht zunächst für eine „Popularität" oder „metaphorisch" gelten: auch er ist eigentlich, ja metaphysisch!

Ueberdiess ist wohl zu bemerken, dass wir das Göttliche im Menschen oder die Menschheit in jenem hohen Sinne keineswegs dem Göttlichen, welchem der Mensch huldigen soll, gleich setzen dürfen:

1) nur dem Nachkenden den als solchem, sey es in der Wissenschaft oder im Leben, tritt jenes vor das Auge des Geistes, wenn er sich die „Menschenwürde" vorstellt, also den Menschen in seiner Erhabenheit über das blosse Naturwesen betrachet u. s. w.: aber

2) dem Handelnden als solchem ist das Göttliche *in sensu eminenti* angekündigt; und auf dieses, nicht auf jenes, ist hier das Auge gerichtet: sonst würde ja die Menschheit vergöttert! — M. vgl. die S. 88. —

Zugleich erhellet das Wahre und das Irrige des Stoicismus in dieser Hinsicht. Sein Treffliches soll überall nicht verkannt werden. Wer aber das Höhere, heisse es nun das Absolute oder das Göttliche, schlechthin zuerst oder allein im Menschen erblickt; wer selbiges nicht bloss im besagten Gegensatze, sondern geradehin und somit als Gegenstand der absoluten (unbegrenzten) Achtung hervorhebt: dem entschwindet das Göttliche und die Menschheit von selbst; denn letztere besteht nur, wenn sie zugleich in ihrer realen Verbindung mit der Gottheit, wie das Nachbild mit dem Urbilde, aufgefasst wird.

Auf gleiche Art offenbaret sich das innere, reale Band, welches die endliche Vernnnft mit der unendlichen, also die menschliche mit der göttlichen, verknüpft. Daher fällt hier die Frage: ob das Gewissen „Vernunftstimme", oder „Gottes-

Stimme“ sey, ganz hinweg. Die Stimme der Vernunft mag selbiges im Gebiete der Wissenschaft zuvörderst heissen,

a) weil hier das Wort Vernunft zur Bezeichnung des Göttlichen im Menschen gebraucht wird, und die Vernunft sodann im Gebiete der Moralwissenschaft vortritt, insbesondere als erster Bestandtheil der sittlichen Anlage: §. 3. etc.; und

b) weil ein bestimmter, wissenschaftlicher Begriff von dem, was Gott — im trennenden Gegensatze mit dem Götzen, und im unterscheidenden mit dem Geschöpfe jeder Art — an sich oder wahrhaft ist, erst nachfolgen kann: §. 8. *).

*) Bouterwek, in der Anzeige seines neuen „Lehrbuchs der philos. Wiss.“ (Götting. gel. Anz. 1813, St. 74), — sagt: „daſs die Metaphysik den Gott, der der Gegenstand unserer moralischen Anbetung ist, gar nicht kennt“, obwohl „die Religionsphilosophie zu ihrer Begründung der Metaphysik bedarf“, und: „die Religionsphilosophie des Verf. erkennt keinen Gott für den wahren an, als den, der als ein vollkommenes Wesen im moralischen Sinne sowohl als im metaphysischen verehrt wird.“ Sollte man also nicht zuvor wissen, was „moralisch“ ist? Gleichwohl läſst unser Verf. die Religionsphilophie vor der Moralphilosophie, in demselben Lehrbuche, hergehen! Nein, gern anerkennend jedes Tiefe und Schöne iu seinen Schriften, kann ich ihm doch in diesem Punkte nicht beystimmen. Und was ist ihm wohl die „Metaphysik“, da er sie anf solche Art, von der „Religionsphilosophie“ unterscheidet? Wenn sie, im Unterschiede von der Logik, keine formale, sondern eine („materiale“, d. h. hier) reale Wissenschaft ist: von welchem „Seyn“, von welcher „Kraft“ etc. entsteht dann hier die Rede? Sobald nicht von der bloſsen Form, sondern von einem Etwas, einer Sache (*de re aut reali*) gesprochen wird; so bietet sich ja immer entweder das Uebersinnliche oder das Sinnnliche dar! Denn auch die Kraft etc. ist entweder übersinnlich oder sinnlich. Und so erscheint wie-

Vorausgesetzt nun die besagte Verbindung der Menschheit mit der Gottheit; so ist die Vernunft, welche im Menschen sich zum Gewissen entwickelt. Daher kann gesagt werden: das Gewissen ist jedesmal Vernunft, aber nicht umgekehrt! Der Ausdruck „Vernunft und Gewissen" der bekanntlich selbst in wissenschaftlichen Schriften noch öfters vorkommt, kann aber nach einem Gesetze der Wissenschaft nicht Statt finden. Er hindert selbst die reinere Auffassung der Sache, ja die vollkommnere Erkenntnifs der Wahrheit, wie selbige die Aufgabe der Wissenschaft ist. Im praktischen Vortrage, wo es nicht sowohl auf diese Erkenntnifs, als auf den

der auf der einen Seite das absolut Reale = d. Objekte der Metaphysik, und auf der anderen das relativ Reale = d. Objekte Physik, da und sofern jene mit der Philosophie, und diese mit der Empirie Eins ist. (§. 1. u. w.) Wollte man aber ein „Allgemeines" ein „*genus*" unter dem sowohl die eine als die andere Kraft etc. stehe, aufstellen; so müfste, fürchte ich, unter dem Namen „Ontologie" oder „Metaphisik" nur das alte logische Gespenst wiederkommen: „*ens* (*genurale* oder *universale*) *logicum*"! Auch die Phantasie kann ingeheim, bald den übersinnlichen bald den sinnlichen Stoff unterschiebend, mit dem Verstande zusammenspielen. Ja, man gebe Acht, dafs man nicht, selbst sprechend gegen die neueste Verwirrung der Poesie mit der Philosophie, von der poetischen Ansicht, von der Einbildung des Unendlichen in das Endliche beschlichen werde! Verbunden mit der Angewöhnung des Denkgeistes (der Denkkraft) an jene logische Allgemeinheit, könnte eben der lebendigere Sinn für das Göttliche diesen Mifsgriff auf einer anderen Seite begünstigen. Aber natürlich dringt sodann, wo sonst wissenschaftlicher Ernst ist, die Logik wiederum vor: nur eine Steigegerung derselben tritt, vermöge der Konsequenz, ein. Absichtlich ward (bey dem vorwaltenden Zustande der Philos. als Wiss. in Deutschl.) dieser Punkt mehr als Einmal zur Sprache gebracht, besonders in der Note S. 82 bis 84, und in der Anmerk. S. 92 bis 94. — In

Nachdruck, das Ansprechende, Ergreifende u. s. w. ankommt, mag der Ausdruck wohl gelten: es findet sich darin, wie in so manchem ähnlicher Art, eine gewisse Steigerung und hiemit eine Schärfung des Sinnes in dieser praktischen Rücksicht. Ja es wäre Pedanterie, wollte man jenes Gesetz der Wissenschaftlichkeit überall anwenden. Aber es wäre auf der anderen Seite baare Oberflächlichkeit oder eine Art von übertünchter Gemeinheit, wenn man nicht einsähe, daſs und wie auch in dieser Hinsicht die Theorie der Praxis vorarbeiten müsse. (§. 7.)

Noch mag in der Sprache des Dichters, nach dem bekannten Zusammenhange der Poesie mit dem Leben, das Gewissen „eine göttliche Stimme“

Reinhold's „Grundleg. e. Syn.“ etc. findet sich, meines Erachtens, mehreres Treffende gegen jenes Gespenst. Noch war mir diese Schrift, als meine „Erläut. e. H. d. Ph.“ sich unter der Presse befand, nicht zugekommen: aber es ist wohl zwischen beyden, auf dieser Seite, kein Widerspruch. (Man erinnere sich an das Obige: S. 65.) — Möge der würdige Mann, gegen dessen Ansicht der Metaphysik und der Religionsphilosophie (so weit) hier um unseres gemeinschaftlichen Zweckes willen so viel erinnert ward, auch diesen Versuch seiner schärfesten Prüfung unterwerfen, besonders was da in der Einleit., über die „Grundlegung aller Philosophie“ und hiemit über die „Metaphysik“ gesagt ist! — Uebrigens gab uns, wie bekannt, Bouterw. erst vor einiger Zeit eine „Metaphysik des Schönen“, so wie Rehberg schon vor mehreren Jahren eine „Metaphysik der Religion.“ Man verbinde diese beyden mit Kant's „Metaphysik der Sitten“ (S. 84), und wen spräche die Metaphysik des Rechts, im Gegensatze mit der physischen Macht, der Gewalt etc., nicht freundlich an? Sey nun auch dabey manches Besondere und Widersprechende: sollte nicht gleichwohl, bey diesem Zustande der Wissenschaft im Ganzen, nunmehr die oben gegebene Ansicht der Metaphysik und ihrer Zweige wenigstens völligeren Eingang erhalten können? —

ja geradezu die göttliche Stimme heissen. Einem reinen Gemüthe erklingt wohl dieser Ausdruck eben so kräftig, eben so lebendig als freundlich und schön: natürlich ist derselbe weit ansprechender, als irgend eine wissenschaftliche Bestimmung. Allein es ist die Sache der höhern Wissenschaft, nachzuweisen

1) dafs und wie auch diesem Ausducke, wenn darin keine Spielerey waltet, die Idee zum Grunde liege, und

2) dafs neben der idealischen Bestimmung als solcher jene nach dem Begriffe der Freyheit immer zugleich gültig sey.

Ja, so wird auch, indem nach der Idee Gott erscheint, das Göttliche im Menschen und hiermit die Vernunft als innerer, realer Grund keineswegs aufgehoben. Immer wohl unterschieden, aber nie getrennt, von der Freyheit zeige sich hier dieselbe! Und gleichwie die Anstrebung d. Göttl. erst nach dessen Ankündigung möglich ist: so kommt die Freyh. erst nach der Vern. weiter zur Sprache.

§. 19.

Die Freyheit entwickelt sich zum Willen.

Wie die Vernunft dem Gewissen, so liegt die Freyheit dem Willen zum Grunde. Auf solche Art entwickelt sich, unter der gedachten Bedingung, der zweyte Bestandtheil des sittlichen Vermögens. Damit das Wirkliche, die Handlung, Anstrebung etc. nunmehr eintreten könne, mufs erst dieses Vermögen zur Kraft entwickelt seyn. In dieser Entwickelung liegt der 2te nächste Möglichkeitsgrund des Handelns. Denn die „Kraft“ zeigt eine nähere Beziehung auf die Wirklichkeit, als das „Vermögen“ etc. Und eine Kraft, welche

davon, d. i. von der Freyheit, ausgehet, heifst natürlich die freye oder, nach ihrer Bestimmung erfafst, und mit irgend einer andern verglichen, die freythätige. So gestaltet sich, vor dem Auge des wissenschaftlichen Denkers, die Freyheit zum Willen: und das freythätige Wesen = dem menschl. Individuum oder Subjekte erscheint nun auch bestimmt im Gegensatze mit jedem Wesen, das unter dem Gesetze der (blofsen) Natur oder Nothwendigkeit steht, d. h. mit den Natur-Individuen als solchen.

Freyheit und Freythätigkeit sind demnach keineswegs Eins; sondern jene verhält sich zu dieser, wie das Objektive zum Subjektiven! (§. 5. A. 3.) Und so entspricht

1) die Freyheit der allgemeinen Menschheit, oder dem Gliede der Menschheit als solchem, und

2) die Freythätigkeit der individuellen Menschheit, oder dem menschlichen Individuum als solchem.

Denn so ist die Freythäthigkeit mit der Kraft, von der sie zunächst ausgehet, zusammengefafst. Und was vorhin über das Verhältnifs des Gewissens zur Vernunft bemerkt ward; das gilt auch von dem Willen und hiemit auch von der Freythätigkeit in ihrem Verhältnisse zur Freyheit: der Wille, oder seine Thätigkeit, ist jedesmal frey, und insoweit selbst Freyheit; aber die Freyheit ist nicht immer, nicht überall Wille! Das Kind etc. besitzt, im gedachten Falle, Freyheit, die angeborne: aber es ist noch „willenlos“, wie „gewissenlos“ *), ob ihm gleich als Gliede der Menschh.,

*) Nicht in dem untergeordneten, praktischen Sinne, welcher den Unsittlichen eben sowohl „gewissenlos“, als gott- und vernunftlos (in der neueren Zeit) nennt.

auch die Vernunft oder, was hier Eines ist, die Vernunftanlage keineswegs fehlt.

Und gleichwie das Gewissen, rein erfafst, ein dem Menschen als Subjekte gegebenes Bewufstseyn ist: so erscheinet hier auch der Wille als eine demselben gegebene Kraft. Diese geht zunächst, ja unmittelbar, vor dem Handeln her. Fragt aber eine feinere, dogmatisirende Mystik noch einmal: „ist denn aber der Mensch auch wirklich frey? oder wo ist denn diese Kraft? Fufssalbe, Mann von Synope!"; so kommt hier mit gutem Grunde die Antwort, welche bereits (§. 16) gegeben ist, wieder: denn was dort vom Vermögen gesagt ward, gilt auch von der Kraft.

Wie ferner das Gewissen die allgemeine und die individuelle Menschheit mit einander verbindet: so auch der Wille; denn ausgehend von jener, wie darin das Vermögen etc. sich darstellt, erscheint er in dieser — als (die Eine freye) Kraft des Individuums. Auch sehen wir im Vorbeygehen, wie selbst das Pleonastische „Willenskraft", aber nicht Willensvermögen, entstehen mochte. Wenigstens ward letzteres lange nicht, wenn auch eine gewisse Scholastik es aufführte, in demselben Umfange geltend.

Der Wille ist daher auch die Eine handelnde Kraft *). Denn so stempelte der Genius der Sprache mit seinem höheren Rechte das Wort „handeln." Und wenn das Handeln offenbar von der Hand, also von einem Physischen, abstammt; so zeiget sich darin zugleich eine schöne, symbolische Beziehung: denn nur der Mensch hat eigentlich Hände. Da nun der Mensch

*) „Potenz" ist weniger bestimmt; denn dieses Wort kann auch, ja zuvörderst, das „Vermögen" bezeichnen.

a) als Subjekt oder Individuum, und

b) im Vergleiche mit jeden individuellen Naturwesen

den Willen besitzt; da folglich letzterer vorzugsweise die menschliche Kraft, in diese subjektiven Hinsicht, genannt werden kann: so kommt dem Willen das Handeln dergestalt zu, dafs selbiges keiner andern Kraft in oder an dem Menschen beygelegt werden darf. Der Wille ist wenigstens vorausgesetzt, wenigstens ingeheim zu Grunde gelegt, wenn noch sonst von einem Handeln oder Behandeln, in Bezug auf irgend eine andere Kraft, gesprochen wird. Nur in dem Systeme des Naturalismus hat diese Bestimmung nicht Statt. Und nur jener Intellektualismus, der auf deutschem Boden so weit griff, ist es, welcher da „Handlungen des Verstandes" oder „die Handl. des Geistes" in diesem Sinne (Denkgeistes) so schlechthin aufführen möchte. Nein,

1) die „moralische Kraft", d. i. der Wille allein handelt: der Verstand als solcher wirkt, wie jede andere „physische Kraft" (§. 11); und die sogenannte „*actio hominis*" ist eigentlich nur Aeufserung einer solchen Kraft an dem Menschen, wenn jenes Göttliche, welches auch dem Subjekte stets zum Grunde gelegt ist, zuerst ins Auge gefafst wird: und

2) die Handlung, der so ausgezeichnete „*actus humanus*", gestaltet sich erst dann zur Wirkung, wenn der Wille die physischen Kräfte gebraucht, oder wenn seine Thätigkeit in die Aufsenwelt eingreift. Daher dann, nächst der inneren Handlung, die äufsere. — Mehr davon im 2t. Th.! —

Indem solchergestalt der Wille als menschliche Kraft hervorgeht, umschlingt der Kreis des Handelns alle andern Verrichtungen des Menschen, es

sey in der Wissenschaft oder im Leben. (§. 4.) Es ist nur die einseitige und gemeine Reflexionsansicht, welche den Willen auf das Aeufsere oder auf das „Praktische", in diesem Gegensatze mit dem Theoretischen, einschränkt.

Auch erhellt nun das Verhältnifs des Willens zur Vernunft:

1) Kraft, wenn auch die erste Seelen- oder Geisteskraft, soll die Vernunft nicht mehr genannt werden. (§. 3. u. A.) Auch schwand diese Benennung seit einiger Zeit immer mehr dahin.

2) Nur als Vermögen kann und mufs die Vernunft neben der Freyheit, in der wissenschaftlichen Erklärung der Anlage zur Sittlichkeit, aufgeführt werden. Aber.

3) nicht als blofses Vermögen oder Anlage, sondern wie sie zum Gewissen entwickelt ist, hängt nun die Vernunft zunächst mit dem Willen zusammen. Als Vermögen liegt sie jenem, und nur dadurch diesem Grunde.

So erhellet zugleich das Wahre an dem idealistischen Satze: „Veruunft und Wille sind Eins", d. h. sie sind unzertrennlich; aber so, wie eben gezeigt ward, hängen sie eigentlich zusammen:

a) der Wille, wie er als eine Kraft des Menschen in der subjektiven Hinsicht erscheint, kann nicht ohne die Vernunft, und zwar als Anlage und Gewissen, ursprünglich gedacht werden; wohl aber

b) ist die Vernunft, wie sie den Menschen objektiv oder als Glied etc. von dem blofsen Naturwesen unterscheidet, ohne den Willen denkbar: d. h. sie ist vor demselben, aber nicht trennbar von dem Vermögen, welches auf die gedachte Weise zu dieser Kraft sich entwickelt, oder, vor dem Auge des philosophirenden Denkers, sich dazu gastaltet.

Vernunft und Wille sind also keineswegs schlechthin Eins. Und führt uns der Idealistiker auch hier die sogenannte absolute Einheit auf, verwerfend jede Unterscheidung dieser Art, wofern man sie für real oder objektiv gültig erklärt; so erscheint in seinem Satze, genau betrachtet, nur eine Konkretion oder eine übertünchte Popularität, gerade wie in jenem Worte eines neuen Kritikers: „die handelnde Vernunft.“ Nein, die Vernunft handelt nicht. Wohl aber kann das Handeln oder die Freythätigkeit, von dem Willen als solchem ausgehend, überall nicht eintreten ohne die Ankündigung des Göttl., welche von der Vernunft ausgehet.

Anmerk. 1. „Sind denn aber die Kräfte in der Natur, im menschlichen Geiste so gesondert, so von einander getrennt, wie da im Fachwerk eurer Begriffe?“ Wir unterscheiden, wir trennen nicht! Wer die Unterscheidung mit der Trennung vermischt und verwechselt; wer die philosophische Unterscheidung selbst (§. 6.) für ein Gebilde der (bloſsen) Reflexion ausgeben kann; der sehe zu, wohin seine Ansicht ihn, vermöge ihrer Konsequenz, führen müsse: er muſs der Sprache sowohl als der Wissenschaft, in Ansehung der höchsten und wichtigsten Gegenstände, entsagen, ja der Barbarey selbst, trotz allen genealischen Kraftsprüchen oder idealistichen Floskeln, sich zuwenden. — Auch die bekannte Einschmelzung der Poesie in die Philosophie gewährt uns keinen schönen, bleibenden Gewinn. Manches Glänzende kam da neuerlich in Deutschland hervor: aber dabey wie manches Komische, und wie manches Betrübende für den ruhigen Beobachter, für den Freund deutscher Literatur und deutscher Philosophie!! Indessen ergab sich wohl auch, da und dort, ein tieferer Blick eben bey dem Streben nach Einheit im Gegensatze mit der Trennung. Und insbesondere soll das Wahre nicht verkannt werden, welches von der idealischen Seite für die Verwandschaft der Philosophie mit der Poesie, oder dieser

mit jener, sich darbietet. („Vernunft u. Verstand" Th. 1. S. 53 bis 89) Also auch da gilt: keine Trennung, aber eine bestimmte Unterscheidung! — Und

Anmerk. 2. Die Ausdrücke: „ein freyer Wille, der freye Wille, ein freyes Handeln, die freyen Handlungen" u. s. w. sind pleonastisch (in logischer, nicht bloſs in grammatikalischer, Hinsicht), also verwerflich im Gebiete der Wissenschaft. Denn der Wille ist ja als solcher frey, heisse er, verglichen mit dem Verstande und jeder anderen Kraft, der Freyheit Sitz etc. oder nicht: und es giebt ja überall kein nicht freyes Handeln, will man anders nicht mit einer gewissen Scholastik, die freylich noch da und dort nachtönt, auch ein „thierisches Handeln" (aber warum nicht Handlungen der Thiere?) aufstellen. Also nur im Kreise des Lebens, nur im populären Vortrage, mögen auch jene Ausdrücke noch eine gewisse Duldung erhalten. Wenigstens verdienen sie, weil dieser Gegenstand der Menschheit so nahe liegt, eine besondere Entschuldigung: man strebte noch durch das Beywort hervorzuheben, was schon das Hauptwort, recht verstanden, ausdrückt, zufolge der ausgezeichneten Wichtigkeit des Gegenstandes, da und wie eben der Mensch als handelndes Wesen im Kreise der Wirklichkeit, neben jedem anderen Wesen, erscheint, und wie folglich die Freyheit sich hier so recht als das Element der Menschheit darstellt! Aber es ist die Wissenschaft, welche dem Leben, in dieser Hinsicht, überall vorarbeiten soll: auch da gestalte sich die Tiefe immer mehr zur Schärfe, um der Sache willen! Und zuvörderst in wissenschaftlichen Darstellungen soll kein Pleonasmus dieser Art geduldet werden, zumal im Gegensatze

a) mit dem Intellektualismus, welcher die Freyheit auch dem Verstande beylegen, oder sie gar davon ableiten möchte, und

b) mit jener, den Naturalismus begünstigenden, Aesthetik, welche die Freyheit der Phantasie als solcher beylegt.

Noch ergiebt sich aus dem Gesagten leicht, welcher Mifsgriff in den Ausdrücken walte: „das vernünftige und moralische Handeln", und: „das freye und sittliche Handeln." Der besagte, idealistische Kommentator gab uns letzhin, sprechend von dem Verhältnisse des Moralischen zum Religiösen, sogar „das moralische und (!) sittliche Leben", indem er gerade seine neue Begründung der Moral (?) vorbereitete: §. 9. A. 1.

§. 20.

Was demnach das Gesetz der Sittlichkeit sey. — Ist der Mensch „sein eigener Gesetzgeber"?

In der gedachten Ankündigung liegt eine Anforderung: der Mensch soll dem Einen, wovon ihm nun Bewufstseyn oder Kunde ward, huldigen.

Eben das Eine Höhere, wie es durch die Vernunft als Gewissen angekündigt ist, und durch die Freyheit als Willen im Kreise der Menschheit realisirt werden soll, ist nun das „Moralgesetz, Sittengesetz" u. s. f. Denn gesetzt oder vorgesetzt ist sonach dem endlichen Geiste das Absolute, auf dafs er dazu aufstrebe, oder, was hier eben so viel aussagt, selbiges anstrebe. Und man sieht, dafs und wie das sittliche Gesetz mit dem Ideal Eins ist. So gestaltet sich das Eine Göttliche oder Absolute zu dem Moralgesetze, wenn

1) das absolut Höhere kein Chimäre etc. ist: §. 1. A. 1. u. w.; und wenn

2) dem Menschen ein solches, also insoweit das Unbedingte, obwohl nicht das Unbegränzte, zugestanden wird: §. 3. A. I.

Denn auf diesen zwey Punkten beruht immer das erste Entscheidende.

Allerdings ist diese idealische Bestimmung nicht zureichend. Es mufs die nähere, wissenschaftliche hinzukommen. Und nach dem Begriffe der Freyheit ergiebt sich letztere: wie das Moralische dem Physischen entgegensteht, so wird das moralische Gesetz durch den Gegensatz mit dem physischen bestimmt. Letzteres gehört der Natur (φυσις) als solcher an: ersteres gründet sich also in dem, was den Menschen von dem blofsen Naturdinge wesentlich unterscheidet, und was dann eben, auf dem Standpunkte der Ethik, die sittliche Anlage bildet. Darin gründet sich das sittliche Getetz objektiv. Daher jenes Apostolische: „*lex inscripta cordibus omnium*" etc.; und selbst das Klassische: „*lex non scripta*", in diesem Sinne, „*sed nata*" etc. Denn was da für den rechtlichen Gesichtspunkt ausgesprochen ist, setzt offenbar den sittlichen voraus. — Hervorgeht das Sittengesetz aus dieser Anlage erst dann, wenn die Vernunft sich zum Gewissen entwickelt:

1) so giebt die Vernunft dieses Gesetz; aber

2) dem Willen wird es gegeben, da letzterem die Freyheit zum Grunde liegt.

Daher das unbedingte „Soll" im Gegensatze mit dem „Mufs", das dem Naturgesetze zukommt. Und irgend eine Uebertreibung der Theorie kann jene reine, gebietende Form nicht trüben. Auch mag in der Wirklichkeit selbst, auf den höhern Stufen sittlicher Ausbildung, blofs irgend eine Modifikation — nicht der „kategorische Imperativ" selbst, wenn dieses Wort noch die reine Bedeutung zuläfst — verschwinden. Das sittliche Gebot ist demnach mit dem sittlichen Gesetze innerlich verknüpft. Und leicht sehen wir das Wahre und das Irrige des Hyperidealismus oder des ästhetisirenden Moralismus, welcher diesen Imperativ in der neuern Zeit

schlechthin verwarf. Was ist aber wohl von jenem Eudämonismus, der ihn geradezu als „egypgtischen Frohnvogt" abwies, zu halten? — Uebrigens ist das Gebot sowohl als das Gesetz nur Objektives, im metaphysischen Sinne, also von dem Subjektiven, was Satz oder Formel etc. heifst, wohl zu unterscheiden. So mancher neuere Mifsgriff, indem man z. B. den „Weisen" über das „Gesetz" und zumal über die „Gebote" erhob, rührte gerade daher, weil man das Gesetz und den Satz (Grundsatz) der Sittlichkeit miteinander verwechsslt hatte.

Da nun Vernunft und Freyheit die Anlage zur Sittlichkeit ausmachen („konstituiren"); so gehört das sittliche Gesetz beyden an. Aber dasselbe kann auch, diese Bestimmung vorausgesetzt, besonders bald als Vernunftgesetz bald als Freyheitsgesetz hervortreten, je nachdem entweder

a) die Vernunft im unterscheidenden Gegensatze mit der Sinnlichkeit, oder

b) die Freyheit in diesem Gegens. mit der Nothwendigkeit

gerade vordringt: §. 14. u. 15. Aber dafs man ja die Einheit immer zugleich festhalte! Und eine besondere Sorgfalt ist, scheint es, nöthig, dafs man nicht, sprechend von sittlichen Gesetzen, diese mit den Sätzen etc. verwechsle. Davon kann nicht einmal im nächsten Abschnitte noch gehandelt werden.

Im Vergleiche des moralischen Gesetzes mit dem physischen gehet nun besonders das Merkmal des Freyen hervor. Und auf diesem Standpunkte der Reflexion mag wohl (nach Kant) das Moralgesetz der Erkenntnifsgrund der Freyheit, so wie diese der Seynsgrund von jenem, genannt werden. Allein diese Erkenntnifs setzt die Idee, wie solche

von der Anerkennung des Uebersinnlichen und hiemit der Freyheit nicht trennbar ist, schon voraus: §. 1. u. 16.

Fragt man aber, ob das Moralgesetz nicht, da es doch in der moralischen Natur des Menschen sich gründet, auch ein Naturgesetz heissen könne; so ergiebt sich schon aus dem Obigen folgende Antwort:

1) in der Bedeutung des Wortes „Natur", welche das Natürliche dem Uebernatürlichen entgegensetzt, fällt das moralische Gesetz mit dem übernatürlichen, wie das physische mit dem natürlichen, zusammen; und diese Bestimmung mufs jenem Supernaturalismus, welcher zumal diesen Namen sich ausschliefsend zueignen möchte, scharf entgegentreten:

2) in der Bedeutung aber, welcher das Natürliche dem Widernatürlichen entsegensetzt, ist das sittliche Gesetz als soches natürlich, eben weil es aus der sittlichen Natur des Menschen entspringt. Hier kann also das Beywort „natürlich" gar nicht gebraucht werden, nach einer bekannten Aufgabe der Wissenschaft.

So macht unter Nro. 1. der materielle, und unter Nro. 2. der formelle Sinn des Worts „Natur" sich geltend: §. 3. vgl. mit §. 6. A. 3. Immer verdient dieser Punkt, bey dem gegenwärtigen Stande der Bildung überhaupt in Bezug auf das Höchste, eine besondere Auszeichnung. —

Wohl, im Vergleiche mit dem äufsern „positiven" Gesetze, das irgend eine sogenannte Willkühr gemacht hat, mag das sittliche auch ein natürliches oder Naturgesetz heissen. Das heifst aber ein Gesetz der Natur, in dem konkreten und insofern popolären Sinne, welcher die Natur mit ihrem Urheber zusammenfafst, und im Grunde, wofern nicht die ma-

terialistische Denkart obwaltet, nur diesen versteht. Dieses sogen. Naturgesetz ist also ganz Eines mit dem, welches „der Finger Gottes in aller Menschen Herz geschrieben". Und auch jener Ausdruck ist im Grunde nur populär, wenn gleich eine scholastische Popularität. Auch erhellt im Vorbeygehen, was vom „Naturrecht" zu halten sey. Immer ist hier die Natur nicht blofs als solche, sondern = Schöpfung gesetzt: jedes Gegebene, mithin auch jene höhere Anlage, heifst da im Vergleiche mit dem Selbstgemachten, mit irgend einem Gebilde des Menschen, „natürlich". Natur und folglich natürlich heifst dann auch jede Beschaffenheit, die kein Erzeugnifs der Selbstbestimmung ist. Auf solche Art fliefst unter dem Gesichtspunkte der Schöpfung die formelle Bedeutung des Wortes „Natur" mit der materiellen zusammen. Aber jene Hauptunterscheidung: „das Moralische und Physische", ist darum keineswegs aufgehoben. Heifst nun das Sittengesetz natürlich, im formellen Sinne des Worts; so gründet sich irgend ein positives Gesetz, das gültig ist, in demselben, oder, was hier Eines ist, so stimmt es mit selbigem überein, wenn oder wiefern es auch nur mittelbar Gültigkeit hat. Sonst verschwände ja das Göttliche im Menschen wieder. In die Klasse der blofsen Naturdinge würde er herabgesetzt, sobald ein positives Gesetz aufträte, das irgend einen Punkt enthielte, welcher über jenes Gesetz sehlechthin, auch der Art oder dem Wesen nach, erhaben wäre. Nothwendig führt uns jedes Besondere in Ansehung des Höchsten auf den Grundpunkt, von dem wir ausgingen, zurück. Aber nicht von dem Absoluten, das eben sowohl, unbegrenzt als unbedingt ist, — nicht von dem Höchsten in diesem Sinne, sondern von dem absolut Höhern als solchem oder im Unterschiede von dem komperativ Höheren, das auch des Naturalisten

Gegenstand seyn kann, ist in der wissenschaftlichen Grundlegung zuerst die Rede. (§. 2. u. 3.) Soll nun das sittliche Gesetz auch ein natürliches, im Gegensatze mit jedem Widernatürlichen und etwa besonders im Widerstreite mit einer Theorie, welche selbiges von Aufsen, von der „Erziehung, Staatsverfassung" u. s. f. ableiten möchte, genannt werden: so erscheint das positive Gesetz, welches Statt haben darf, nicht minder natürlich, obgleich nicht blofs natürlich. An die Stelle des natürlichen und positiven Gesetzes möchte also füglich das reine und positive treten, besonders um dem Doppelsinne zu begegnen, der sich bey der doppelten Bedeutung, welches das Wort „Natur" nun einmal (leider!) hat, so leicht einschleichet. Wie viel Unheil hat dieser Wechselbalg schon erzeugt, ehedem vornehmlich im Gebiete der „Theologie", neulich aber auch in jenem der „Philosophie", zumal wo eine sogen. „Naturphilosophie" auftrat, in welcher nicht allein eine Vermischung dieser zwey Bedeutungen, sondern auch jene konkrete Redensweise, welche das Geschöpf mit dem Schöpfer zusammenfafst, und in Verbindung mit selbiger jene poetische Weltansicht, die eben das Göttliche in das Natürliche einbildet, despotisch herrschte! Denn welche Vermischung, in der so viele Elemente walten!! (§. 3.) Wie könnte einem Kopfe, besonders einem jugendlichen Geiste, in dem einmal solche Vermischung herrscht, noch das Sittengesetz als Gegensatz, wenn auch als nichttrennender, des (eigentlichen) Naturgesetzes einleuchten? —

Verglichen mit jedem Gesetze der Natur als solcher, wird das sittliche mit Recht ein Gesetz der Menschheit, ja vorzugsweise das Gesetz d. M. genannt. So entscheidet der moralische Begriff (B. d. Freyh.) im Unterschiede von der physischen Ansicht als solcher.

Wie aber das Moralgesetz („*lex moralis*, *lex moralitatis*") nicht nur als begründet in der sittlichen Anlage, sondern auch als hervorgehend aus selbiger, mithin im Zusammenhange mit dem Gewissen oder selbst als Ankündigung des Göttlichen betrachtet wird; so müssen wir Zweyerley wohl unterscheiden:

I. die objektive Setzung, die in Bezug auf das Subjekt sich im sittlichen Geseteze findet, und

II. das Gesetzte oder Vorgesetzte selbst, wie das Subjekt, der Mensch als solches, dazu aufstreben soll.

Die Setzung entspricht also der „Ankündigung", und das Gesetzte dem „Göttlichen." Hier begegnen sich auf besondere Weise der Freyheitsbegriff und die Idee als solche:

1) Nach dem Begriffe d. Freyh. erscheint jene Setzung gegründet in der sittlichen Anlage des Menschen, und daraus hervorgehend. Ja wer als Denker seinen Blick gerade nach diesem Begriffe richtet, erblickt in jener Setzung geradezu das sittliche Gesetz selbst. Und ein Solcher mufs sprechen: der Mensch ist sein eigener Gesetzgeber; denn aus seiner eigenen, höheren Natur geht dasselbe hervor. Ja selbst aus dem Gesichtspunkte der Schöpfung findet diese Rede noch Statt: nachdem der Mensch geschaffen ist, nachdem ein Wesen existirt, das an der göttlichen Natur Theil nimmt („*particeps factus divinae naturae*"); so giebt die Gottheit dem Menschen das Moralgesetz nur mittelbar, — durch die Vernunft, welche nun einmal zum Wesen des Menschen gehört. Also unmittelbar giebt er sich dasselbe, und zwar (indem wir auf das Obige zurüksehen) so:

a) er giebt als Glied der Menschheit

b) sich als menschlichem Individuo oder Subjekte

das sittliche Gesetz. Und sieht man eben von der Schöpfung, wie solche als Gegenstand der Religionsphilosophie angehöret, ab; so kann die Behauptung: „der Mensch ist sein eigener" etc., schlechthin auftreten. Hierbey ist immer, wofern kein leeres Formelnwerk obwaltet, jener Gegensatz des Menschen mit dem blofsen Naturwesen erfafst, wenigstens im Gefühle, wenn auch eben nicht bestimmt und deutlich hervorgehoben. Ja, wer die moralische Selbstgesetztgebung*) des Menschen, so verstanden, schlechthin verwirft: der sehe wieder zu, ob er nicht denselben mit dem Thiere etc. in Eine Klasse hineinwerfe! — Aber dabey mufs

2) die Bestimmung nach der Idee als solcher gelten. Vermöge dieser erscheint das Absolute

*) „Autonomie" im Unterschiede von der „Heteronomie." — Die Auton., nach dieser Ansicht, fällt also dem Menschen als Gliede d. M. zu, so wie die Autopraxie (Selbstthätigkeit oder Selbstbestimmung) dem menschl. Subj. oder Individ. als solchem. Im folgenden Abschnitte wird letztere, und zwar wie sie ursprünglich eintritt, zur Sprache kommen. — Wenn übrigens Kant die Ansicht welche das Moralgesetz im „Willen Gottes" erblickt, „Heteronomie" nannte; so war

1) seine Vorstellung für jedes religiöse Gemüth beleidigend — und wie könnte sie dem, welcher die innere Einheit des Religiösen und Moralischen erfafst, genügen? ja wie könnte sie den, welcher den Menschen wahrhaft (§. 3. u. w.) auffafst, befriedigen? —: aber

2) sie war gültig gegen einen sogen. Theologie, welche den göttlichen Willen als etwas der menschlichen Natur schlechthin Fremdes vorstellte, oder ein Gesetz, Gebot etc. aufführte, welches von dem, das in lesterer sich gründet, wesentlich verschieden, also darüber schlechthin erhaben seyn sollte. — Allein ungültig wer dann zugleich der Name „Gott" etc.

als Ideal im Ursinne. So übersteigt es die Sphäre der Menschheit, obgleich, indem jener Begriff zugleich festgehalten wird, unzertrennlich vom Göttlichen im Menschen. Nur kommt dieses in der Linie des Handelns, wie schon gesagt, eben nicht in Betracht. Denn jene Setzung ergeht, als Ankündigung und Anforderung, an das Subjekt, an das Wesen, welches da wollen oder handeln soll. Wer folglich seine Ansicht nach der Idee als solcher bestimmt; der sieht das Moralgesetz geradezu in dem Einen, was in jeder Bedeutung des Wortes absolut ist. Und der Fromme mag daher sowohl nach der Wahrheit als mit Innigkeit sprechen: „Gott ist mein Moralgesetz!" Nur wird hiebey, wofern der Freyheitsbegriff nicht ganz aus dem Auge schwindet, das Göttliche nicht aufgehoben und insofern keineswegs ausgeschlossen. Und indem das sittliche Gesetz in jenem Einen, wie es dem beschränkten oder endlichen Vernunftwesen angekündigt ist, erscheinet, wird die Ankündigung selbst vorausgesetzt, so wie nämlich selbige aus der Natur des Menschen, weil er Vernunftwesen ist, hervorgehet. — Noch mehr: indem Jemand sein Auge nach der Idee als solcher richtet, sieht er überall Gott; und so mag er, selbst absehend von jener wissenschaftlichen Bestimmung nach dem Begriffe von der Schöpfung, zugleich sprechen: „Gott ist des Menschen Gesetzgeber." Und wie widerlich mufs ihm, wenn er seinen Blick auf diese Seite heftet, irgend ein menschlicher „Selbstgesetzgeber" vorkommen, zumal wo die „Selbstgesetzgebung" bis zur Selbstvergötterung getrieben wird!

Unstreitig liegt hier einer der schwierigsten Punkte der Philosophie. Wer kennt nicht die berühmte Frage: „Giebt sich der Mensch das Moral-

gesetz selbst, oder wird es ihm gegeben?" Aus dem Gesagten folgt: dem Menschen als Subjekte oder Individuum wird selbiges immer gegeben, sey es dann

a) vom Menschen selbst, aber als Gliede der Menschheit, dem Begriffe der Freyheit zufolge, oder

b) von Gott, und zwar geradezu, nach der Idee als solcher; und

c) verbindet man mit jener Ansicht die Lehre von der Schöpfung: so erscheint Gott auch dort als Gesetzgeber, wie als Urquelle alles Andern.

d) Vor dem Auge des philosophischen Denkers kann bald die Idee bald jener Begriff vortreten, also der Ausdruck bald ethisch bald religiös, auf eine vorherrschende Weise, ausfallen: aber als philosophischer Denker sieht er immer zugleich dahin, daſs weder die eine noch der andere einseitig vordringe! Und

e) indem er das sittliche Gesetz als objektive Setzung oder Ankündigung des Göttlichen erfaſst, dieses — das Angekündigte — von jener nicht trennend, aber wohl unterscheidend: so begegnen und durchdringen sich die Idee und der Begriff als solcher, gerade wie das Moralische und Religiöse.

Auf solche Art dürfte das Wahre sowohl als das Irrige des Stoicismus und Mysticismus, in ethischer Hinsicht und auf dieser Seite, erkennbar seyn. Einseitig dringt in jenem die Bestimmung nach dem Freyheitsbegriffe vor: und eben so einseitig herrscht in diesem die Bestimmung, die Ansicht der Sache nach der Idee als solcher. Natürlich zeigt dann sich dem erstern der „Prototyp" in der Menschheit selbst, während letzterer überall kein Göttliches im Menschen erblickt. Hierbey ist jedoch zu bemerken:

1) Der Stoiker befindet sich eigentlich auf dem Standpunkte der sittlichen Reflexion, wie eben hierin der Freyheitsbegriff theils theoretisch theils praktisch waltet. Sc hebt er das Göttliche im Menschen hervor, der blofsen Natur, ihren Gaben sowohl als ihren Schlägen, dasselbe entgegensetzend. Hatte aber ein Stoiker nur dieses Absolute nachdenkend, vergleichend, kurz reflektirend vor Augen; so folgt daraus nicht, dafs er in den Momenten der Handlung nicht dem Einen, welchem die Huldigung gebührt, wirklich huldigte, so wie ihm hier das Gewissen selbiges zunächst ankündigte. Diesem Einen unterwirft sich eigentlich, wer immer von der Selbstsucht (dem Egoismus) nicht getrieben wird. Auch hier gilt für das Gemüth, für das tiefere Leben: die Sache, nicht irgend ein Wort entscheidet, wie nämlich letzteres dem denkenden Geiste von Aufsen, zufolge einer besondern, früheren Leitung, Umgebung u. s. f. angebildet seyn kann. Und wie schön gehet hin und wieder, z. B. bey Mark-Aurel und selbst bey Seneka, auch der Name hervor! — Nur für die (wahre) Wissenschaft als solche und dann freylich mittelbar selbst für das (weitere) Leben ist auch das entsprechende Wort in jeder Hinsicht so nothwendig als bedeutend. — Und:

2) Der Mystiker, sein Auge von dem Höhern im Menschen abziehend, also nur in Gott jedes wahrhaft Göttliche erblickend, schreibt doch jenem die Empfänglichkeit für die Einflüsse der Gottheit zu. Der Mensch allein, kein anderes Wesen, ist ihm ein „Gefäfs Gottes.“ Insofern waltet zwischen ihm und irgend Einem, welcher dem Menschen im Gegensatze mit dem blofsen Naturwesen ein Göttliches zuschreibt, nur ein Wortstreit ob (§. 13.), sey es auch, dafs der Mangel eines bestimmten und deutlichen Begriffs sonst manchen Nachtheil erzeuge. Denn woher z. B.

nach solcher Verkennung des sittlichen Grundbegriffs ein Merkmal oder Kriterion, um den Frommen zu sichern, dafs ihm nicht Widernatürliches unter der Firma des Uebernatürlichen aufgedrungen werde? —

Sehen wir noch einmal auf die wissenschaftliche Erklärung, welche uns hier beschäftigte, zurück: so erscheint in der Vernunft die gesetzgebende, und in dem Willen die gesetzvollziehende Macht. („*vis legislativa*" und „*vis executiva.*") Nach dieser Erklärung mag nun die nähere Bestimmung vorausgesetzt werden, wie nämlich die Vernunft erst zum Gewissen, und die Freyheit zum Willen entwickelt seyn mufs, wenn das sittliche Gesetz wirklich, als Ankündigung etc., sich einfinden soll. Und nachdem dasselbe gegeben ist, entsteht die Frage, wie es befolgt (oder nicht befolgt) werde.

Anmerk. 1. Was ist wohl, nach dem Obigen, von Kants „reinem, gesetzgebenden Willen" zu halten? Unbeschadet jedem Verdienste K.'s dürfte man in diesem Ausdrucke eine Konkretion und hiemit selbst eine Popularität finden. Und wenn dieser unsterbliche „Kritiker" zugleich die Vernunft als Gesetzgeberin aufführt: entsteht dann kein Dualismus, der sich mit dem Einem Gesetze nicht verträgt? Dann möchte freylich jener idealistische Satz nöthig seyn: „Wille und Vernunft sind Eins." Wir kennen diese übertünchte Popularität einer späteren Schule, ohne auch Besseres oder Schöneres, was in selbiger sonst, besonders auf ihrer poetischen Seite erschien, zu verkennen. — In der Geschichte der neuern deutschen Philosophie verdient diese Seite trotz jeder Spielerey, die zugleich hervorging, eine Auszeichnung. Und findet sich nicht selbst bey dem ernsten Kritiker Einiges, was diese „poetische Philosophie" vorbereitete? — Gesetzgebend heifst mit Recht, aus dem Gesichtspunkte

der Schöpfung, Gottes Wille in Bezug auf seine moralischen Geschöpfe. Aber diese Ansicht hebt die Gesetzgebung im Menschen, sofern sie von seiner Vernunft nicht trennbar ist, keineswegs auf. Oder legte wohl Kant der „Vernunft", indem sie aus der allgemeinen Menschheit gebietend an die individuelle hervorgeht, einen „Willen" bey? Dann personificirte er dieselbe: und wir haben wieder eine poetische Darstellung, wenn gleich in scholastischer Gestalt.

Anmerk. 2. Was ist wohl von Kants „praktischer Vernunft" zu halten? Mit Rücksicht auf den Gang der höheren Bildung erscheint seine Unterscheidung: theoretische und praktische Vern." allerdings sehr schätzbar, — eine Vorbereitung des Tiefern und Einfachern. Allein

a) seine *theoret. V.*, wie selbige besonders in der sogen. „Kritik der reinen Vern." auftritt, ist im Grunde nur der gesteigerte Verstand, gleich jenem, der im Systeme Wolf's herrschte unter dem bloſsen Namen „Vernunft." Daher als das höchste Gebilde dieser theoret. V., jenes „regulative Princip." (§. 6. A. 2.) Setzt man nun hierbey den tiefern, metaphysischen Grund (§. 5.) nicht voraus; so ergiebt sich aus dieser sogen. Vernunft eine bloſse Denkmaschine, die bekanntlich von einem „spekulativen" Idealistiker, indem er (obwohl Empirisches und Poetisches zugleich aufnehmend) diesen Weg verfolgte, bis zur krystallisirten Intelligenz hinaufgetrieben ward. Also die theoretische etc. an sich giebt bloſsen Intellektualismus, Formalismus. Und ist nach einem Etwas, nach einem Realen die Frage; so begegnet uns in dieser Kritik die bloſse empirische Erkenntniſs, wenn auch präformirt durch eine sogen. reine Erkenntniſs oder, worauf diese sich bezieht, durch die Formen der Sinnenwelt, und des Verstandes. Auch schränkt bekanntlich diese Kritik (naiv genug!) alle Realität sowohl als alle Erkenntniſs auf die Sinnlichkeit ein. Und man weiſs, daſs die letzte, idealistische Schule das „Reale"

eben dahin verlegte, so wie das „Ideale" derselben offenbar, zumal als = dem „Subjektiven" in logischer Hinsicht aufgestellt, ganz jenem regulativen Princip entspricht. Also auf dieser Seite giebt uns jene theoret. etc. nur Empirie: diese aber gestaltet sich ja, wenn sie an die Stelle der Philosophie selbst gesetzt wird, zum baaren Empirismus, sey es auch, dafs eine gewisse poetische Farbe blendend darüber hinspiele. — Wird aber das metaphysische Element der Philosophie vorausgesetzt; so heifst die thoretische Vernunft eigentlich so viel, als: der Mensch, zuvörderst als Vernunftwesen aufgefafst, und wie er (irgend Einer) nun in der That vernünftig, oder beseelt von ächten Geiste, auch wisserschaftlich denkt, „theoretisirt" oder „spekulirt", und zwar über das Absolute in jeder Gestalt, also auch in jener des Guten, Sittlichen. Aber so ist denn jener Ausdruck nur eine kurze, konkrete und hiemit populäre Darstellung, ja, indem er im Gebiete der Wisschenschaft auftritt, nur eine scholastische Popularität. Und das Nämliche gilt von der Rede des bekannten, neuen Kritikers: „erkennende Vernunft", unbeschadet dem Scharfsinne, der sonst, in mancher andern Darstellung desselben, vorkommt, — nur von einem hochfahrenden Idealistiker (wie jüngsthin irgendwo) verkennbar. — Und:

b) Von der „*praktischen Vernunft*" des alten Kritikers gilt eben dasselbe, was von der „handelnden Vernnnft" des neuen vorhin gesagt ward. Der Wille allein ist „praktisch" oder praktische Kraft; das Vermögen der Praxis aber ist die Freyheit. Nur wiefern die Vernunft von der letzteren nicht trennbar ist, und sich zum Gewissen, wie diese zum Willen, entwickelt, der Wille aber auf das Gewissen unmittelbar folgt: nur insofern hat die Vernunft mit dem Praktischen eine Verbindung. Allein eben so erscheint ja das Praktische zuerst in der Tiefe des Geistes, wie es also vor dem Theoretischen hergeht, wenn dieses nicht blofse Logik oder blofse Empirie etc. seyn soll! (§. 2.) Offenbar waltet in jenen Kantischen Ausdrücken zugleich die

Leibnitzisch - Wolfische Reflexionsansicht: „theoretisch und praktisch" etc. (§. 7. u. 9. A. 3.) Nein, die Vernunft ist weder das eine noch das andere; sondern der Verstand ist als solcher theoretisch, wie der Wille als solcher praktisch. Und in der „philosophirenden Vernunft" sind Vern. und Verst. zusammengefafst, da von jener das Wesen, und die Form von diesem abstammt. (§. 3.) Also ist auch in diesem Ausdrucke ein Konkretes und folglich, trotz jedem Scheine von Wissenschaftlichkeit ein Populäres. Ueberdiefs ist nach dem vorhin Bemerkten, hier die Vernunft wieder an die Stelle des Vernunftwesens gesetzt: nur von letzterem kann eigentlich, im gedachten Falle, gesagt werden, es philosophire, d. h. es verfahre weder empirisch noch sophistisch. Denn das blofse Spekuliren, die logische Verrichtung (Operation) als solche, soll nimmermehr ein Philosophiren genannt werden. Wie könnten wir sonst jenem so weit greifenden Intellektualismus, der schon vom Aristoteles ausgehend, vornehmlich in der Leibnitzisch - Wolfiischen Schule auf deutschem Boden erstarkt ist, mit dem erfoderlichen Nachdruck' begegnen? — Gegen „die handelnde Vernunft" ist überdiefs zu erinnern, dafs, wenn dieser Ausdruck mit wissenschaftlichem Ernst' (im Gebiete der Wissenschaft!) erfafst werden soll, überall keine böse, unsittliche Handlung möglich ist. Wer könnte ein Böses so mit der Vernunft zusammendenken, wer ein solches da finden, wo sie „handelt"? Nur ohne Voraussetzung der Vernunft als Anlage und Gewissen ist die böse Handlung sowohl als die gute unmöglich. Populär und, wenn man will, zum Theile auch poetisch mag „die handelnde Vernunft" gelten: sie ist — der sittliche Mensch, so wie die handelnde Unvernunft der unsittliche; Im Felde der Wissenschaft aber tritt die „Vernunft", zuvörderst ohne Beynamen, nur im (unterscheidenden) Gegensatze mit der „Natur" etc. auf, gerade wie das „Vernunftwesen" im (nichttrennenden) Unterschiede vom „Naturwesen." Und in der Philosophie überhaupt geht die blofse

Vernunft neben dem Verstande hervor. Erst auf dem Standpunkte der Reflexion, welcher auf die Idee gebaut ist, und wo sich die Zweige der Metaphysik (§. 1. u. 8.) ergeben, mag auch die *sittliche*, *rechtliche*, *religiöse* und *ästhetische* Vern. auftrten.

Anmerk. 3. In der Art, wie Kant von seiner „Kritik d. r. Vern." zur „Kritik d. prakt. V." aufstieg, offenbart sich

a) der *pädagogische* Gedankengang,

b) der *Widerspruch* oder die Inkonsequenz, da er die pädagogische Ansicht an die Stelle der *philosophischen* gesetzt, oder als solche behandelt hatte (§. 10.), und

c) eine Inkonsequenz, die zugleich seinem *Geist' im tieferen Sinne* zur besondern *Ehre* gereicht, da er nun gleichwohl — ungeachtet er die Realität sowohl als die Gewifsheit, Erkenntnifs etc. auf die Sinnenwelt eingeschränkt hatte — das *Sittliche* so recht als *Reales*, ja als das *erste* oder *höchste* Reale, und als dasjenige behandelte, dessen man so *gewifs*, wie keines anderen sey (unter einer Bedingung, die er freylich nur wiederum voraussetzte, obwohl auch mit einem geistvollen Winke sie hin und wieder andeutend: darum findet sich in jener 1ten Kritik schon so manches Ansprechende!).

Wie nun der Pädagogiker *als solcher* zu dem absolut Höhern gelangt, weil er selbiges *wirklich* voraussetzte, also von der Idee nicht verlassen war oder ist; und wie von ihm gesagt werden kann, dafs er die Idee *voraussetzte*, weil er, *als Pädagogiker*, nicht davon ausging: gerade so erhebt sich Kant, auf seinem kritischen Wege, zum *Sittlichen* *). Denn hätte er die Idee, obwohl nur in der Tiefe des Geistes, nicht vorausgesetzt; so wäre das „Sittliche" in seiner 2ten Kritrik nichts weiter, als das *gesteigerte Sinn-*

*) Jedes Andere bey K., dem Kritiker, kommt hier nicht in Betracht. Nur sein Verhältnifs zum Idealen wird da auf solche Weise bestimmt.

liche, oder das blofs Verständige (Logische, Formale), also seine Moral ein blofses „Verstandeswerk", und seine „praktische Vernunft" nicht minder als seine „theoretische" höchstens potenzirter Verstand. Und der Idealistiker, welcher dem Stifter des Kriticismus die Ideen schlechthin absprach, handelte ganz folgerecht, indem er sodann Kants Moral für ein blofses „Reflexionswerk, ein Gewebe des Verstandes" u. s. f. erklärte. Dagegen schrieb jüngsthin ein Freund der Identitätslehre, Kant die Idee schlechthin (gleich jenem) absprechend, ihm „die höhere und feinere Reflexion" zu. Aber so legte er ihm zugleich „Einsicht in das (wahrhaft) Sittliche" bey. Humaner klingt wohl dieses Urtheil: allein es ist, unseres Erachtens, nicht gründlicher, dabey nicht folgerecht wie jenes, und der Sache oder Konsequenz nach eben so wenig human als gründlich. Denn

a) die Reflexion weifs ohne die Grnndlage der Idee eben so wenig von dem Uebersinnlichen und hiemit vom Sittlichen, als ohne die Grundlage der Anschauung — in Bezug auf die Sinnenwelt — vom Sinnlichen; und

b) je höher und feiner die von der Idee entblöfste Reflexion ist: desto mehr entspricht sie dem feinern Empirismus, wie dieser als Sophistik im Kreise der Wissenschaft, und als Sophisterey im Felde des Lebens hervorgehen mag.

Jedoch gerne nehmen wir an (was freylich nicht einmal angedeutet ist), der Sinn dieses mildern Sprechers aus der Identitätsschule gehe dahin, dafs dem „Königsbergischen Weisen" nicht die Idee selbst, sondern nur deren wissenschaftliche Ergründung, bestimmte Erfassung u. s. w., da und wie eben der Metaphysiker als solcher von der Idee ausgehet, gemangelt habe. Aber ich gestehe zugleich, dafs mir, bey wiederholter Prüfung, in den Schriften dieses Freunds der Identitätslehre überall keine gründliche und bestimmte Ansicht von dem Verhältnisse zwischen Idee und Begriff (oder Reflexion) begegnet ist. Was da vorwaltet, ist, so weit darin Wahres durchscheint, höchtens poetische Darstellung der

Sache. Und welch ein Beleg ist eben jenes widersprechende Gerede von der Reflexion im Gegensatze mit der Idee! Uebrigens gab uns derselbe Schriftsteller jüngsthin unter dem Titel „Praktische Philosophie" (§. 7.) auch Treffliches: nur ging dieses eben nicht aus den Principien der Identitätslehre hervor! Wem ein Urtheil, das hierüber schon oben (§. 9. A. 1.) gefällt worden ist, zu scharf oder zu stark klang; der vergleiche, was mir so eben zugekommen ist, die Jenaische A. L. Z. S. 217 u. w.

Anmerk. 4. Der bittere Spott, welcher seit einiger Zeit öfters über die „Selbstgesetzgeber" (Autonomen) ausgegossen wurde, war gegen die Einseitigkeit des Kriticismus allerdings treffend. Allein er war so ungerecht als unbillig, ja er verrieth eben so wenig Tiefe als Schärfe, wo er gegen die Kantische Moraltheorie schlechthin gerichtet wurde. Zwey Seiten sind an dieser vor Allem wohl zu unterscheiden:

I. Folgend dem Begriffe, jedoch so wie er die Idee voraussetzt, erfaſste Kant das Absolute im Menschen, dem bloſsen Naturwesen ihn, als Glied der Menschheit, entgegensetzend. Dahin wies auch der „intellegible" (übersinnliche) „Charakter", den er, als Anlage, im Menschen aufzeigte. So ergab sich ihm das Vermögen der Gesetzgebung und einer dem Gesetze entsprechenden Thätigkeit nur in den menschlichen Wesen, in keinem anderen. Nur in jenen stellt sich ein Selbst dar. Daher „Selbstständigkeit" und „Selbstthätigkeit"; uud man sieht, wie erstere dem Menschen als Gliede d. M., und letztere demselben als menschl. Indiv. entspricht. Nur das Vermögen der letztern erscheint in jenem; und wie erstere auch diesem zukomme, kann erst weiterhin gezeigt weıden. — Indem nun Kant das Höhere im Menschen dem Niedern entgegensetzte, ging eine Sittenlehre hervor, welche dem Sensualismus in jeder Gestalt scharf entgegentrat.

1) Diese Lehre hat in der Wissenschaft einen groſsen, bleibenden Werth, in solchem Gegensatze mit jener,

welche das Sinnliche, „Vergnügen, Wohlseyn" u. dgl. als Zweck des Handelns aufstellte, und der Sinnlichkeit, der Gebieterin, in dem Verstande einen treuen, klugen oder gewandten Diener zuwies. Und

2) die Kantische Moral hatte auch einen besonderen Zeitwerth, in dem weiteren Kreise des Lebens, wie da jene Lust- oder Sinnlichkeitslehre bereits mit der Miene höherer Bildung praktisch eingegriffen hatte, selbst als „feinerer Ton" aus Frankreich. Das Wahre, welches vermöge des deutschen Ernstes noch in dem Leibnitzisch-Wolfischen Princip waltete, erhielt durch Kant eine Stütze: und wohl bedurfte es einer! Denn immer mehr wich ja die „Vollkommenheit" der „Glückseligkeit", und diese dem „Vergnügen", dem „Wohlseyn" als solchem, wenn auch irgend einem gesteigerten. (Mehr davon an seinem Orte!)

Allerdings kann diese Ansicht von Kant nicht schlecterdings neu genannt werden. Schon durch die schönere Seite des Stoicismus war selbige, wenigstens zum Theil, vorgebildet. Aber so gegründet und entwickelt, wie von K., war dieselbe wohl überall nicht. Auch für das Rechtsgebiet ergab sich daher besonders ein Satz von grofsem Gewichte, gründlicher und bestimmter als jemals: „der Mensch ist Selbstzweck, nicht Mittel, Person, nicht Sache!" „Person" war bekanntlich selbst dem kultivirten Römer, der alle Ausländer (den Griechem ausgenommen) Barbaren nannte, nur der römische Bürger, nicht der Mensch! —

II. Indem jedoch bey Kant, wie er zum Höheren aufstieg, nur des Menschen Gegensatz mit dem Thiere etc. (vermöge des Begriffs der Freyheit) obwaltete; indem die Beziehung des Menschen auf das Eine, was eben sowohl unbegrenzt als unbedingt ist, nicht zugleich (vermöge der Idee) hervorging, weil er diese nur pädagogisch voraussetzte, also dieselbe nicht ergründet oder bestimmt erfafst hatte: was mufste dann zugleich, als ein wesentliches Gebrechen seiner Theorie auf ihrer schönsten Seite, sich einfinden? Es ent-

stand jene Einseitigkeit, die sich im Kantischen Systeme selbst besonders dadurch äufserte, dafs er, der Stifter, sodann „Gott“ und „Religion“ (§. 8.) schlechthin blofs hinzunahm, und welche dann natürlich die konsequenten Anhänger desselben zu noch gröfserm Irrthume, ja wohl auch zu dem gröbsten im Gebiete der Wissenschaft, forttrieb. — Aber die Sachkenntnifs sowohl als die Gerechtigkeit fodert, dafs man auch bey solchen Kantianern jenes Bessere (Wahre Treffliche) nicht verkenne, und folglich ihre Moraltheorie nicht so schlechthin für ein „Verstandesprodukt, Reflexionsgewebe“ u. s. w. erkläre. Ja, wo sonst ein kräftiger Ernst sich äufsert, in Absicht des Religiösen aber wohl auch ein widerliches, abstofsendes Wort sich einfindet: sollte da nicht die Billigkeit (Humanität) selbst auch eine mildere Bedeutung verlangen?

Noch mögen hier zwey Einwürfe berührt werden:

1) „Giebt der Mensch sich das Moralgesetz selbst, so kann er sich — auch davon dispensiren.“ So wenig ist hier, von einem solchen Praktiker, jene Kardinal-Unterscheidung (§. 10.) erfafst: über dem Subjektiven, Individuellen schwindet das Objektive, Allgemeine (Reinmenschliche) ganz aus den Augen! — Und:

2) „Welch ein Gesetz, welches der schlechte, verdorbene Mensch sich giebt!“ Dieselbe Oberflächlichkeit: als ob dieser es gäbe! — Wenn aber Jemand, wie erst letzhin wieder ein Freund des Positiven, das sittliche Verderben neuerer Zeit, besonders gewisser Jünglinge, von der „Kantischen Philosophie“ oder, wie man auch sagte, „Unphilosophie“ ableitet; so möchte ich an Dr. Ewald erinnern, wie dieser, kein Anhänger der Kantitischen etc., wohl aber ein Freund jenes Positiven, in einer seiner „Reisen“ erzählt, dafs nach seiner Beobachtung eben Solche, die sich mit herzlichem Ernste der Kantischen Philosophie ergaben, auch durch ihren sittlich guten Wandel sich auszeichneten. Und wenn übrigens da oder dort auch ein Unsittlicher, selbst

ein Aelterer, die Kantischen Formeln ergriff, weil ihm seine Zeit sie nahe gelegt hatte, oder weil er damit glänzen etc. wollte: was beweiset dann eine solche Erscheinung gegen die Kantische Moral selbst, und zumal gegen Kant's Geist in jenem tieferen Sinne? — Freylich der Idealistiker, welcher letzthin Kant geradezu die „Gottlosigkeit" vorwarf, hat diesen Geist ganz verkannt: aber in welchem Widerspruche mit dem würdigen Dr. Schwarz in Heidelberg! („D. Religionsph. S. 88 u. 267.) — Fand sich überdieſs bey dem sogenannten Kantianer zwischen der „reinen Sittlichkeit", die er theoretisch vortrug, und dem unreinen oder unsittlichen Wandel, den er praktiseh lehrte, ein auffallender Kontrast; so warf ja dieser nur auf ihn selbst ein „komisches Licht." — Und:

Anmerk. 5. Wenn unsere Ansicht von der „Natur" und dem „Naturgesetz" gültig ist; so folget:

Nur die Natur im materiellen, nicht im formellen Sinne, kann Physis (φυσις) genannt werden. Sonst bekommen wir auch

a) eine moralische Physis — welch ein Verstoſs gegen die Metaphysik, nach jener Hauptunterscheidung: „das Moralische und Physische"! —, und

b) eine physische Physis — welch ein Verstoſs gegen die Logik, wie diese in der Grammatik waltet, wäre es auch möglich, den auffassenden Geist daran zu gewöhnen, unter diesem Ausdrucke die physische Natur, so wie unter jenem die moralische Natur (des Menschen), zu verstehen! —.

Eine solche Scholastik würde insbesondere aus der Vermischung, die in der bekannten Idealistik herrscht, hervorgehen, wenn — die Konsequenz nicht fehlte. Nur Ein junger, kräftiger Held hat meines Wissens gesprochen: „der Mensch hat ja auch eine moralische Natur, also auch da eine Physis; also ist auch die Moral, die Ethik — Physik oder ein Zweig derselben!" Und warum sollte er nicht also

auch die Vernunft oder, was hier Eines ist, die Vernunftanlage keineswegs fehlt.

Und gleichwie das Gewissen, rein erfafst, ein dem Menschen als Subjekte gegebenes Bewufstseyn ist: so erscheinet hier auch der Wille als eine demselben gegebene Kraft. Diese geht zunächst, ja unmittelbar, vor dem Handeln her. Fragt aber eine feinere, dogmatisirende Mystik noch einmal: „ist denn aber der Mensch auch wirklich frey? oder wo ist denn diese Kraft? Fufssalbe, Mann von Synope!"; so kommt hier mit gutem Grunde die Antwort, welche bereits (§. 16) gegeben ist, wieder: denn was dort vom Vermögen gesagt ward, gilt auch von der Kraft.

Wie ferner das Gewissen die allgemeine und die individuelle Menschheit mit einander verbindet: so auch der Wille; denn ausgehend von jener, wie darin das Vermögen etc. sich darstellt, erscheint er in dieser — als (die Eine freye) Kraft des Individuums. Auch sehen wir im Vorbeygehen, wie selbst das Pleonastische „Willenskraft", aber nicht Willensvermögen, entstehen mochte. Wenigstens ward letzteres lange nicht, wenn auch eine gewisse Scholastik es aufführte, in demselben Umfange geltend.

Der Wille ist daher auch die Eine handelnde Kraft *). Denn so stempelte der Genius der Sprache mit seinem höheren Rechte das Wort „handeln." Und wenn das Handeln offenbar von der Hand, also von einem Physischen, abstammt; so zeiget sich darin zugleich eine schöne, symbolische Beziehung: denn nur der Mensch hat eigentlich Hände. Da nun der Mensch

*) „Potenz" ist weniger bestimmt; denn dieses Wort kann auch, ja zuvörderst, das „Vermögen" bezeichnen.

a) als Subjekt oder Individuum, und

b) im Vergleiche mit jeden individuellen Naturwesen

den Willen besitzt; da folglich letzterer vorzugsweise die menschliche Kraft, in diese subjektiven Hinsicht, genannt werden kann: so kommt dem Willen das Handeln dergestalt zu, dafs selbiges keiner andern Kraft in oder an dem Menschen beygelegt werden darf. Der Wille ist wenigstens vorausgesetzt, wenigstens ingeheim zu Grunde gelegt, wenn noch sonst von einem Handeln oder Behandeln, in Bezug auf irgend eine andere Kraft, gesprochen wird. Nur in dem Systeme des Naturalismus hat diese Bestimmung nicht Statt. Und nur jener Intellektualismus, der auf deutschem Boden so weit griff, ist es, welcher da „Handlungen des Verstandes“ oder „die Handl. des Geistes“ in diesem Sinne (Denkgeistes) so schlechthin aufführen möchte. Nein,

1) die „moralische Kraft“, d. i. der Wille allein handelt: der Verstand als solcher wirkt, wie jede andere „physische Kraft“ (§. 11); und die sogenannte „*actio hominis*“ ist eigentlich nur Aeufserung einer solchen Kraft an dem Menschen, wenn jenes Göttliche, welches auch dem Subjekte stets zum Grunde gelegt ist, zuerst ins Auge gefafst wird: und

2) die Handlung, der so ausgezeichnete „*actus humanus*“, gestaltet sich erst dann zur Wirkung, wenn der Wille die physischen Kräfte gebraucht, oder wenn seine Thätigkeit in die Aufsenwelt eingreift. Daher dann, nächst der inneren Handlung, die äufsere. — Mehr davon im 2t. Th.! —

Indem solchergestalt der Wille als menschliche Kraft hervorgeht, umschlingt der Kreis des Handelns alle andern Verrichtungen des Menschen, es

sey in der Wissenschaft oder im Leben. (§. 4.) Es ist nur die einseitige und gemeine Reflexionsansicht, welche den Willen auf das Aeufsere oder auf das „Praktische", in diesem Gegensatze mit dem Theoretischen, einschränkt.

Auch erhellt nun das Verhältnifs des Willens zur Vernunft:

1) Kraft, wenn auch die erste Seelen- oder Geisteskraft, soll die Vernunft nicht mehr genannt werden. (§. 3. u. A.) Auch schwand diese Benennung seit einiger Zeit immer mehr dahin.

2) Nur als Vermögen kann und mufs die Vernunft neben der Freyheit, in der wissenschaftlichen Erklärung der Anlage zur Sittlichkeit, aufgeführt werden. Aber.

3) nicht als blofses Vermögen oder Anlage, sondern wie sie zum Gewissen entwickelt ist, hängt nun die Vernunft zunächst mit dem Willen zusammen. Als Vermögen liegt sie jenem, und nur dadurch diesem Grunde.

So erhellet zugleich das Wahre an dem idealistischen Satze: „Veruunft und Wille sind Eins", d. h. sie sind unzertrennlich; aber so, wie eben gezeigt ward, hängen sie eigentlich zusammen:

a) der Wille, wie er als eine Kraft des Menschen in der subjektiven Hinsicht erscheint, kann nicht ohne die Vernunft, und zwar als Anlage und Gewissen, ursprünglich gedacht werden; wohl aber

b) ist die Vernunft, wie sie den Menschen objektiv oder als Glied etc. von dem blofsen Naturwesen unterscheidet, ohne den Willen denkbar: d. h. sie ist vor demselben, aber nicht trennbar von dem Vermögen, welches auf die gedachte Weise zu dieser Kraft sich entwickelt, oder, vor dem Auge des philosophirenden Denkers, sich dazu gastaltet.

Vernunft und Wille sind also keineswegs schlechthin Eins. Und führt uns der Idealistiker auch hier die sogenannte absolute Einheit auf, verwerfend jede Unterscheidung dieser Art, wofern man sie für real oder objektiv gültig erklärt; so erscheint in seinem Satze, genau betrachtet, nur eine Konkretion oder eine übertünchte Popularität, gerade wie in jenem Worte eines neuen Kritikers: „die handelnde Vernunft." Nein, die Vernunft handelt nicht. Wohl aber kann das Handeln oder die Freythätigkeit, von dem Willen als solchem ausgehend, überall nicht eintreten ohne die Ankündigung des Göttl., welche von der Vernunft ausgehet.

Anmerk. 1. „Sind denn aber die Kräfte in der Natur, im menschlichen Geiste so gesondert, so von einander getrennt, wie da im Fachwerk eurer Begriffe?" Wir unterscheiden, wir trennen nicht! Wer die Unterscheidung mit der Trennung vermischt und verwechselt; wer die philosophische Unterscheidung selbst (§. 6.) für ein Gebilde der (bloſsen) Reflexion ausgeben kann; der sehe zu, wohin seine Ansicht ihn, vermöge ihrer Konsequenz, führen müsse: er muſs der Sprache sowohl als der Wissenschaft, in Ansehung der höchsten und wichtigsten Gegenstände, entsagen, ja der Barbarey selbst, trotz allen genealischen Kraftsprüchen oder idealistichen Floskeln, sich zuwenden. — Auch die bekannte Einschmelzung der Poesie in die Philosophie gewährt uns keinen schönen, bleibenden Gewinn. Manches Glänzende kam da neuerlich in Deutschland hervor: aber dabey wie manches Komische, und wie manches Betrübende für den ruhigen Beobachter, für den Freund deutscher Literatur und deutscher Philosophie!! Indessen ergab sich wohl auch, da und dort, ein tieferer Blick eben bey dem Streben nach Einheit im Gegensatze mit der Trennung. Und insbesondere soll das Wahre nicht verkannt werden, welches von der idealischen Seite für die Verwandschaft der Philosophie mit der Poesie, oder dieser

mit jener, sich darbietet. („Vernunft u. Verstand" Th. 1. S. 53 bis 89) Also auch da gilt: keine Trennung, aber eine bestimmte Unterscheidung! — Und

Anmerk. 2. Die Ausdrücke: „ein freyer Wille, der freye Wille, ein freyes Handeln, die freyen Handlungen" u. s. w. sind pleonastisch (in logischer, nicht bloſs in grammatikalischer, Hinsicht), also verwerflich im Gebiete der Wissenschaft. Denn der Wille ist ja als solcher frey, heisse er, verglichen mit dem Verstande und jeder anderen Kraft, der Freyheit Sitz etc. oder nicht: und es giebt ja überall kein nicht freyes Handeln, will man anders nicht mit einer gewissen Scholastik, die freylich noch da und dort nachtönt, auch ein „thierisches Handeln" (aber warum nicht Handlungen der Thiere?) aufstellen. Also nur im Kreise des Lebens, nur im populären Vortrage, mögen auch jene Ausdrücke noch eine gewisse Duldung erhalten. Wenigstens verdienen sie, weil dieser Gegenstand der Menschheit so nahe liegt, eine besondere Entschuldigung: man strebte noch durch das Beywort hervorzuheben, was schon das Hauptwort, recht verstanden, ausdrückt, zufolge der ausgezeichneten Wichtigkeit des Gegenstandes, da und wie eben der Mensch als handelndes Wesen im Kreise der Wirklichkeit, neben jedem anderen Wesen, erscheint, und wie folglich die Freyheit sich hier so recht als das Element der Menschheit darstellt! Aber es ist die Wissenschaft, welche dem Leben, in dieser Hinsicht, überall vorarbeiten soll: auch da gestalte sich die Tiefe immer mehr zur Schärfe, um der Sache willen! Und zuvörderst in wissenschaftlichen Darstellungen soll kein Pleonasmus dieser Art geduldet werden, zumal im Gegensatze

a) mit dem Intellektualismus, welcher die Freyheit auch dem Verstande beylegen, oder sie gar davon ableiten möchte, und

b) mit jener, den Naturalismus begünstigenden, Aesthetik, welche die Freyheit der Phantasie als solcher beylegt.

Noch ergiebt sich aus dem Gesagten leicht, welcher Miſsgriff in den Ausdrücken walte: „das vernünftige und moralische Handeln“, und: „das freye und sittliche Handeln.“ Der besagte, idealistische Kommentator gab uns letzhin, sprechend von dem Verhältnisse des Moralischen zum Religiösen, sogar „das moralische und (!) sittliche Leben“, indem er gerade seine neue Begründung der Moral (?) vorbereitete: §. 9. A. 1.

§. 20.

Was demnach das Gesetz der Sittlichkeit sey. — Ist der Mensch „sein eigener Gesetzgeber“?

In der gedachten Ankündigung liegt eine Anforderung: der Mensch soll dem Einen, wovon ihm nun Bewuſstseyn oder Kunde ward, huldigen.

Eben das Eine Höhere, wie es durch die Vernunft als Gewissen angekündigt ist, und durch die Freyheit als Willen im Kreise der Menschheit realisirt werden soll, ist nun das „Moralgesetz, Sittengesetz“ u. s. f. Denn gesetzt oder vorgesetzt ist sonach dem endlichen Geiste das Absolute, auf daſs er dazu aufstrebe, oder, was hier eben so viel aussagt, selbiges anstrebe. Und man sieht, daſs und wie das sittliche Gesetz mit dem Ideal Eins ist. So gestaltet sich das Eine Göttliche oder Absolute zu dem Moralgesetze, wenn

1) das absolut Höhere kein Chimäre etc. ist: §. 1. A. 1. u. w.; und wenn

2) dem Menschen ein solches, also insoweit das Unbedingte, obwohl nicht das Unbegränzte, zugestanden wird: §. 3. A. I.

Denn auf diesen zwey Punkten beruht immer das erste Entscheidende.

Allerdings ist diese ideälische Bestimmung nicht zureichend. Es mufs die nähere, wissenschaftliche hinzukommen. Und nach dem Begriffe der Freyheit ergiebt sich letztere: wie das Moralische dem Physischen entgegensteht, so wird das moralische Gesetz durch den Gegensatz mit dem physischen bestimmt. Letzteres gehört der Natur (φυσις) als solcher an: ersteres gründet sich also in dem, was den Menschen von dem blofsen Naturdinge wesentlich unterscheidet, und was dann eben, auf dem Standpunkte der Ethik, die sittliche Anlage bildet. Darin gründet sich das sittliche Getetz objektiv. Daher jenes Apostolische: „*lex inscripta cordibus omnium*“ etc.; und selbst das Klassische: „*lex non scripta*“, in diesem Sinne, „*sed nata*“ etc. Denn was da für den rechtlichen Gesichtspunkt ausgesprochen ist, setzt offenbar den sittlichen voraus. — Hervorgeht das Sittengesetz aus dieser Anlage erst dann, wenn die Vernunft sich zum Gewissen entwickelt:

1) so giebt die Vernunft dieses Gesetz; aber

2) dem Willen wird es gegeben, da letzterem die Freyheit zum Grunde liegt.

Daher das unbedingte „Soll“ im Gegensatze mit dem „Mufs“, das dem Naturgesetze zukommt. Und irgend eine Uebertreibung der Theorie kann jene reine, gebietende Form nicht trüben. Auch mag in der Wirklichkeit selbst, auf den höhern Stufen sittlicher Ausbildung, blofs irgend eine Modifikation — nicht der „kategorische Imperativ“ selbst, wenn dieses Wort noch die reine Bedeutung zuläfst — verschwinden. Das sittliche Gebot ist demnach mit dem sittlichen Gesetze innerlich verknüpft. Und leicht sehen wir das Wahre und das Irrige des Hyperidealismus oder des ästhetisirenden Moralismus, welcher diesen Imperativ in der neuern Zeit

schlechthin verwarf. Was ist aber wohl von jenem Eudämonismus, der ihn geradezu als „egypgtischen Frohnvogt“ abwies, zu halten? — Uebrigens ist das Gebot sowohl als das Gesetz nur Objektives, im metaphysischen Sinne, also von dem Subjektiven, was Satz oder Formel etc. heifst, wohl zu unterscheiden. So mancher neuere Mifsgriff, indem man z. B. den „Weisen“ über das „Gesetz“ und zumal über die „Gebote“ erhob, rührte gerade daher, weil man das Gesetz und den Satz (Grundsatz) der Sittlichkeit miteinander verwechsslt hatte.

Da nun Vernunft und Freyheit die Anlage zur Sittlichkeit ausmachen („konstituiren“); so gehört das sittliche Gesetz beyden an. Aber dasselbe kann auch, diese Bestimmung vorausgesetzt, besonders bald als Vernunftgesetz bald als Freyheitsgesetz hervortreten, je nachdem entweder

a) die Vernunft im unterscheidenden Gegensatze mit der Sinnlichkeit, oder

b) die Freyheit in diesem Gegens. mit der Nothwendigkeit

gerade vordringt: §. 14. u. 15. Aber dafs man ja die Einheit immer zugleich festhalte! Und eine besondere Sorgfalt ist, scheint es, nöthig, dafs man nicht, sprechend von sittlichen Gesetzen, diese mit den Sätzen etc. verwechsle. Davon kann nicht einmal im nächsten Abschnitte noch gehandelt werden.

Im Vergleiche des moralischen Gesetzes mit dem physischen gehet nun besonders das Merkmal des Freyen hervor. Und auf diesem Standpunkte der Reflexion mag wohl (nach Kant) das Moralgesetz der Erkenntnifsgrund der Freyheit, so wie diese der Seynsgrund von jenem, genannt werden. Allein diese Erkenntnifs setzt die Idee, wie solche

von der Anerkennung des Uebersinnlichen und hiemit der Freyheit nicht trennbar ist, schon voraus: §. 1. u. 16.

Fragt man aber, ob das Moralgesetz nicht, da es doch in der moralischen Natur des Menschen sich gründet, auch ein Naturgesetz heissen könne; so ergiebt sich schon aus dem Obigen folgende Antwort:

1) in der Bedeutung des Wortes „Natur", welche das Natürliche dem Uebernatürlichen entgegensetzt, fällt das moralische Gesetz mit dem übernatürlichen, wie das physische mit dem natürlichen, zusammen; und diese Bestimmung mufs jenem Supernaturalismus, welcher zumal diesen Namen sich ausschliefsend zueignen möchte, scharf entgegentreten:

2) in der Bedeutung aber, welcher das Natürliche dem Widernatürlichen entsegensetzt, ist das sittliche Gesetz als soches natürlich, eben weil es aus der sittlichen Natur des Menschen entspringt. Hier kann also das Beywort „natürlich" gar nicht gebraucht werden, nach einer bekannten Aufgabe der Wissenschaft.

So macht unter Nro. 1. der materielle, und unter Nro. 2. der formelle Sinn des Worts „Natur" sich geltend: §. 3. vgl. mit §. 6. A. 3. Immer verdient dieser Punkt, bey dem gegenwärtigen Stande der Bildung überhaupt in Bezug auf das Höchste, eine besondere Auszeichnung. —

Wohl, im Vergleiche mit dem äufsern „positiven" Gesetze, das irgend eine sogenannte Willkühr gemacht hat, mag das sittliche auch ein natürliches oder Naturgesetz heissen. Das heifst aber ein Gesetz der Natur, in dem konkreten und insofern populären Sinne, welcher die Natur mit ihrem Urheber zusammenfafst, und im Grunde, wofern nicht die ma-

terialistische Denkart obwaltet, nur diesen versteht. Dieses sogen. Naturgesetz ist also ganz Eines mit dem, welches „der Finger Gottes in aller Menschen Herz geschrieben". Und auch jener Ausdruck ist im Grunde nur populär, wenn gleich eine scholastische Popularität. Auch erhellt im Vorbeygehen, was vom „Naturrecht" zu halten sey. Immer ist hier die Natur nicht bloſs als solche, sondern = Schöpfung gesetzt: jedes Gegebene, mithin auch jene höhere Anlage, heiſst da im Vergleiche mit dem Selbstgemachten, mit irgend einem Gebilde des Menschen, „natürlich". Natur und folglich natürlich heiſst dann auch jede Beschaffenheit, die kein Erzeugniſs der Selbstbestimmung ist. Auf solche Art flieſst unter dem Gesichtspunkte der Schöpfung die formelle Bedeutung des Wortes „Natur" mit der materiellen zusammen. Aber jene Hauptunterscheidung: „das Moralische und Physische", ist darum keineswegs aufgehoben. Heiſst nun das Sittengesetz natürlich, im formellen Sinne des Worts; so gründet sich irgend ein positives Gesetz, das gültig ist, in demselben, oder, was hier Eines ist, so stimmt es mit selbigem überein, wenn oder wiefern es auch nur mittelbar Gültigkeit hat. Sonst verschwände ja das Göttliche im Menschen wieder. In die Klasse der bloſsen Naturdinge würde er herabgesetzt, sobald ein positives Gesetz aufträte, das irgend einen Punkt enthielte, welcher über jenes Gesetz sehlechthin, auch der Art oder dem Wesen nach, erhaben wäre. Nothwendig führt uns jedes Besondere in Ansehung des Höchsten auf den Grundpunkt, von dem wir ausgingen, zurück. Aber nicht von dem Absoluten, das eben sowohl, unbegrenzt als unbedingt ist, — nicht von dem Höchsten in diesem Sinne, sondern von dem absolut Höhern als solchem oder im Unterschiede von dem komperativ Höheren, das auch des Naturalisten

Gegenstand seyn kann, ist in der wissenschaftlichen Grundlegung zuerst die Rede. (§. 2. u. 3.) Soll nun das sittliche Gesetz auch ein natürliches, im Gegensatze mit jedem Widernatürlichen und etwa besonders im Widerstreite mit einer Theorie, welche selbiges von Aufsen, von der „Erziehung, Staatsverfassung" u. s. f. ableiten möchte, genannt werden: so erscheint das positive Gesetz, welches Statt haben darf, nicht minder natürlich, obgleich nicht blofs natürlich. An die Stelle des natürlichen und positiven Gesetzes möchte also füglich das reine und positive treten, besonders um dem Doppelsinne zu begegnen, der sich bey der doppelten Bedeutung, welches das Wort „Natur" nun einmal (leider!) hat, so leicht einschleichet. Wie viel Unheil hat dieser Wechselbalg schon erzeugt, ehedem vornehmlich im Gebiete der „Theologie", neulich aber auch in jenem der „Philosophie", zumal wo eine sogen. „Naturphilosophie" auftrat, in welcher nicht allein eine Vermischung dieser zwey Bedeutungen, sondern auch jene konkrete Redensweise, welche das Geschöpf mit dem Schöpfer zusammenfafst, und in Verbindung mit selbiger jene poetische Weltansicht, die eben das Göttliche in das Natürliche einbildet, despotisch herrschte! Denn welche Vermischung, in der so viele Elemente walten!! (§. 3.) Wie könnte einem Kopfe, besonders einem jugendlichen Geiste, in dem einmal solche Vermischung herrscht, noch das Sittengesetz als Gegensatz, wenn auch als nichttrennender, des (eigentlichen) Naturgesetzes einleuchten? —

Verglichen mit jedem Gesetze der Natur als solcher, wird das sittliche mit Recht ein Gesetz der Menschheit, ja vorzugsweise das Gesetz d. M. genannt. So entscheidet der moralische Begriff (B. d. Freyh.) im Unterschiede von der physischen Ansicht als solcher.

Wie aber das Moralgesetz („*lex moralis, lex moralitatis*") nicht nur als begründet in der sittlichen Anlage, sondern auch als hervorgehend aus selbiger, mithin im Zusammenhange mit dem Gewissen oder selbst als Ankündigung des Göttlichen betrachtet wird; so müssen wir Zweyerley wohl unterscheiden:

I. die objektive Setzung, die in Bezug auf das Subjekt sich im sittlichen Geseteze findet, und

II. das Gesetzte oder Vorgesetzte selbst, wie das Subjekt, der Mensch als solches, dazu aufstreben soll.

Die Setzung entspricht also der „Ankündigung", und das Gesetzte dem „Göttlichen." Hier begegnen sich auf besondere Weise der Freyheitsbegriff und die Idee als solche:

1) Nach dem Begriffe d. Freyh. erscheint jene Setzung gegründet in der sittlichen Anlage des Menschen, und daraus hervorgehend. Ja wer als Denker seinen Blick gerade nach diesem Begriffe richtet, erblickt in jener Setzung geradezu das sittliche Gesetz selbst. Und ein Solcher mufs sprechen: der Mensch ist sein eigener Gesetzgeber; denn aus seiner eigenen, höheren Natur geht dasselbe hervor. Ja selbst aus dem Gesichtspunkte der Schöpfung findet diese Rede noch Statt: nachdem der Mensch geschaffen ist, nachdem ein Wesen existirt, das an der göttlichen Natur Theil nimmt („*particeps factus divinae naturae*"); so giebt die Gottheit dem Menschen das Moralgesetz nur mittelbar, — durch die Vernunft, welche nun einmal zum Wesen des Menschen gehört. Also unmittelbar giebt er sich dasselbe, und zwar (indem wir auf das Obige zurüksehen) so:

a) er giebt als Glied der Menschheit

b) sich als menschlichem Individuo oder Subjekte

das sittliche Gesetz. Und sieht man eben von der Schöpfung, wie solche als Gegenstand der Religionsphilosophie angehöret, ab; so kann die Behauptung: „der Mensch ist sein eigener" etc., schlechthin auftreten. Hierbey ist immer, wofern kein leeres Formelnwerk obwaltet, jener Gegensatz des Menschen mit dem blofsen Naturwesen erfafst, wenigstens im Gefühle, wenn auch eben nicht bestimmt und deutlich hervorgehoben. Ja, wer die moralische Selbstgesetztgebung *) des Menschen, so verstanden, schlechthin verwirft: der sehe wieder zu, ob er nicht denselben mit dem Thiere etc. in Eine Klasse hineinwerfe! — Aber dabey mufs

2) die Bestimmung nach der Idee als solcher gelten. Vermöge dieser erscheint das Absolute

*) „Autonomie" im Unterschiede von der „Heteronomie." — Die Auton., nach dieser Ansicht, fällt also dem Menschen als Gliede d. M. zu, so wie die Autopraxie (Selbstthätigkeit oder Selbstbestimmung) dem menschl. Subj. oder Individ. als solchem. Im folgenden Abschnitte wird letztere, und zwar wie sie ursprünglich eintritt, zur Sprache kommen. — Wenn übrigens Kant die Ansicht welche das Moralgesetz im „Willen Gottes" erblickt, „Heteronomie" nannte; so war

1) seine Vorstellung für jedes religiöse Gemüth beleidigend — und wie könnte sie dem, welcher die innere Einheit des Religiösen und Moralischen erfafst, genügen? ja wie könnte sie den, welcher den Menschen wahrhaft (§. 3. u. w.) auffafst, befriedigen? —: aber

2) sie war gültig gegen einen sogen. Theologie, welche den göttlichen Willen als etwas der menschlichen Natur schlehthin Fremdes vorstellte, oder ein Gesetz, Gebot etc. aufführte, welches von dem, das in lesterer sich gründet, wesentlich verschieden, also darüber schlechthin erhaben seyn sollte. — Allein ungültig wer dann zugleich der Name „Gott" etc.

als Ideal im Ursinne. So übersteigt es die Sphäre der Menschheit, obgleich, indem jener Begriff zugleich festgehalten wird, unzertrennlich vom Göttlichen im Menschen. Nur kommt dieses in der Linie des Handelns, wie schon gesagt, eben nicht in Betracht. Denn jene Setzung ergeht, als Ankündigung und Anforderung, an das Subjekt, an das Wesen, welches da wollen oder handeln soll. Wer folglich seine Ansicht nach der Idee als solcher bestimmt; der sieht das Moralgesetz geradezu in dem Einen, was in jeder Bedeutung des Wortes absolut ist. Und der Fromme mag daher sowohl nach der Wahrheit als mit Innigkeit sprechen: „Gott ist mein Moralgesetz!“ Nur wird hiebey, wofern der Freyheitsbegriff nicht ganz aus dem Auge schwindet, das Göttliche nicht aufgehoben und insofern keineswegs ausgeschlossen. Und indem das sittliche Gesetz in jenem Einen, wie es dem beschränkten oder endlichen Vernunftwesen angekündigt ist, erscheinet, wird die Ankündigung selbst vorausgesetzt, so wie nämlich selbige aus der Natur des Menschen, weil er Vernunftwesen ist, hervorgehet. — Noch mehr: indem Jemand sein Auge nach der Idee als solcher richtet, sieht er überall Gott; und so mag er, selbst absehend von jener wissenschaftlichen Bestimmung nach dem Begriffe von der Schöpfung, zugleich sprechen: „Gott ist des Menschen Gesetzgeber.“ Und wie widerlich mufs ihm, wenn er seinen Blick auf diese Seite heftet, irgend ein menschlicher „Selbstgesetzgeber“ vorkommen, zumal wo die „Selbstgesetzgebung“ bis zur Selbstvergötterung getrieben wird!

Unstreitig liegt hier einer der schwierigsten Punkte der Philosophie. Wer kennt nicht die berühmte Frage: „Giebt sich der Mensch das Moral-

gesetz selbst, oder wird es ihm gegeben?" Aus dem Gesagten folgt: dem Menschen als Subjekte oder Individuum wird selbiges immer gegeben, sey es dann

a) vom Menschen selbst, aber als Gliede der Menschheit, dem Begriffe der Freyheit zufolge, oder

b) von Gott, und zwar geradezu, nach der Idee als solcher; und

c) verbindet man mit jener Ansicht die Lehre von der Schöpfung: so erscheint Gott auch dort als Gesetzgeber, wie als Urquelle alles Andern.

d) Vor dem Auge des philosophischen Denkers kann bald die Idee bald jener Begriff vortreten, also der Ausdruck bald ethisch bald religiös, auf eine vorherrschende Weise, ausfallen: aber als philosophischer Denker sieht er immer zugleich dahin, dafs weder die eine noch der andere einseitig vordringe! Und

e) indem er das sittliche Gesetz als objektive Setzung oder Ankündigung des Göttlichen erfafst, dieses — das Angekündigte — von jener nicht trennend, aber wohl unterscheidend: so begegnen und durchdringen sich die Idee und der Begriff als solcher, gerade wie das Moralische und Religiöse.

Auf solche Art dürfte das Wahre sowohl als das Irrige des Stoicismus und Mysticismus, in ethischer Hinsicht und auf dieser Seite, erkennbar seyn. Einseitig dringt in jenem die Bestimmung nach dem Freyheitsbegriffe vor: und eben so einseitig herrscht in diesem die Bestimmung, die Ansicht der Sache nach der Idee als solcher. Natürlich zeigt dann sich dem erstern der „Prototyp" in der Menschheit selbst, während letzterer überall kein Göttliches im Menschen erblickt. Hierbey ist jedoch zu bemerken:

1) Der Stoiker befindet sich eigentlich auf dem Standpunkte der sittlichen Reflexion, wie eben hierin der Freyheitsbegriff theils theoretisch theils praktisch waltet. So hebt er das Göttliche im Menschen hervor, der blofsen Natur, ihren Gaben sowohl als ihren Schlägen, dasselbe entgegensetzend. Hatte aber ein Stoiker nur dieses Absolute nachdenkend, vergleichend, kurz reflektirend vor Augen; so folgt daraus nicht, dafs er in den Momenten der Handlung nicht dem Einen, welchem die Huldigung gebührt, wirklich huldigte, so wie ihm hier das Gewissen selbiges zunächst ankündigte. Diesem Einen unterwirft sich eigentlich, wer immer von der Selbstsucht (dem Egoismus) nicht getrieben wird. Auch hier gilt für das Gemüth, für das tiefere Leben: die Sache, nicht irgend ein Wort entscheidet, wie nämlich letzteres dem denkenden Geiste von Aufsen, zufolge einer besondern, früheren Leitung, Umgebung u. s. f. angebildet seyn kann. Und wie schön gehet hin und wieder, z. B. bey Mark-Aurel und selbst bey Seneka, auch der Name hervor! — Nur für die (wahre) Wissenschaft als solche und dann freylich mittelbar selbst für das (weitere) Leben ist auch das entsprechende Wort in jeder Hinsicht so nothwendig als bedeutend. — Und:

2) Der Mystiker, sein Auge von dem Höhern im Menschen abziehend, also nur in Gott jedes wahrhaft Göttliche erblickend, schreibt doch jenem die Empfänglichkeit für die Einflüsse der Gottheit zu. Der Mensch allein, kein anderes Wesen, ist ihm ein „Gefäfs Gottes." Insofern waltet zwischen ihm und irgend Einem, welcher dem Menschen im Gegensatze mit dem blofsen Naturwesen ein Göttliches zuschreibt, nur ein Wortstreit ob (§. 13.), sey es auch, dafs der Mangel eines bestimmten und deutlichen Begriffs sonst manchen Nachtheil erzeuge. Denn woher z. B.

13 *

nach solcher Verkennung des sittlichen Grundbegriffs ein Merkmal oder Kriterion, um den Frommen zu sichern, dafs ihm nicht Widernatürliches unter der Firma des Uebernatürlichen aufgedrungen werde? —

Sehen wir noch einmal auf die wissenschaftliche Erklärung, welche uns hier beschäftigte, zurück: so erscheint in der Vernunft die gesetzgebende, und in dem Willen die gesetzvollziehende Macht. („*vis legislativa*“ und „*vis executiva.*“) Nach dieser Erklärung mag nun die nähere Bestimmung vorausgesetzt werden, wie nämlich die Vernunft erst zum Gewissen, und die Freyheit zum Willen entwickelt seyn mufs, wenn das sittliche Gesetz wirklich, als Ankündigung etc., sich einfinden soll. Und nachdem dasselbe gegeben ist, entsteht die Frage, wie es befolgt (oder nicht befolgt) werde.

Anmerk. 1. Was ist wohl, nach dem Obigen, von Kants „reinem, gesetzgebenden Willen“ zu halten? Unbeschadet jedem Verdienste K.'s dürfte man in diesem Ausdrucke eine Konkretion und hiemit selbst eine Popularität finden. Und wenn dieser unsterbliche „Kritiker“ zugleich die Vernunft als Gesetzgeberin aufführt: entsteht dann kein Dualismus, der sich mit dem Einem Gesetze nicht verträgt? Dann möchte freylich jener idealistische Satz nöthig seyn: „Wille und Vernunft sind Eins.“ Wir kennen diese übertünchte Popularität einer späteren Schule, ohne auch Besseres oder Schöneres, was in selbiger sonst, besonders auf ihrer poetischen Seite erschien, zu verkennen. — In der Geschichte der neuern deutschen Philosophie verdient diese Seite trotz jeder Spielerey, die zugleich hervorging, eine Auszeichnung. Und findet sich nicht selbst bey dem ernsten Kritiker Einiges, was diese „poetische Philosophie“ vorbereitete? — Gesetzgebend heifst mit Recht, aus dem Gesichtspunkte

der Schöpfung, Gottes Wille in Bezug auf seine moralischen Geschöpfe. Aber diese Ansicht hebt die Gesetzgebung im Menschen, sofern sie von seiner Vernunft nicht trennbar ist, keineswegs auf. Oder legte wohl Kant der „Vernunft", indem sie aus der allgemeinen Menschheit gebietend an die individuelle hervorgeht, einen „Willen" bey? Dann personificirte er dieselbe: und wir haben wieder eine poetische Darstellung, wenn gleich in scholastischer Gestalt.

Anmerk. 2. Was ist wohl von Kants „praktischer Vernunft" zu halten? Mit Rücksicht auf den Gang der höheren Bildung erscheint seine Unterscheidung: theoretische und praktische Vern." allerdings sehr schätzbar, — eine Vorbereitung des Tiefern und Einfachern. Allein

a) seine *theoret. V.*, wie selbige besonders in der sogen. „Kritik der reinen Vern." auftritt, ist im Grunde nur der gesteigerte Verstand, gleich jenem, der im Systeme Wolf's herrschte unter dem blofsen Namen „Vernunft." Daher als das höchste Gebilde dieser theoret. V., jenes „regulative Princip." (§. 6. A. 2.) Setzt man nun hierbey den tiefern, metaphysischen Grund (§. 5.) nicht voraus; so ergiebt sich aus dieser sogen. Vernunft eine blofse Denkmaschine, die bekanntlich von einem „spekulativen" Idealistiker, indem er (obwohl Empirisches und Poetisches zugleich aufnehmend) diesen Weg verfolgte, bis zur krystallisirten Intelligenz hinaufgetrieben ward. Also die theoretische etc. an sich giebt blofsen Intellektualismus, Formalismus. Und ist nach einem Etwas, nach einem Realen die Frage; so begegnet uns in dieser Kritik die blofse empirische Erkenntnifs, wenn auch präformirt durch eine sogen. reine Erkenntnifs oder, worauf diese sich bezieht, durch die Formen der Sinnenwelt, und des Verstandes. Auch schränkt bekanntlich diese Kritik (naiv genug!) alle Realität sowohl als alle Erkenntnifs auf die Sinnlichkeit ein. Und man weifs, dafs die letzte, idealistische Schule das „Reale"

eben dahin verlegte, so wie das „Ideale" derselben offenbar, zumal als = dem „Subjektiven" in logischer Hinsicht aufgestellt, ganz jenem regulativen Princip entspricht. Also auf dieser Seite giebt uns jene theoret. etc. nur Empirie: diese aber gestaltet sich ja, wenn sie an die Stelle der Philosophie selbst gesetzt wird, zum baaren Empirismus, sey es auch, daſs eine gewisse poetische Farbe blendend darüber hinspiele. — Wird aber das metaphysische Element der Philosophie vorausgesetzt; so heiſst die thoretische Vernunft eigentlich so viel, als: der Mensch, zuvörderst als Vernunftwesen aufgefaſst, und wie er (irgend Einer) nun in der That vernünftig, oder beseelt von ächten Geiste, auch wisserschaftlich denkt, „theoretisirt" oder „spekulirt", und zwar über das Absolute in jeder Gestalt, also auch in jener des Guten, Sittlichen. Aber so ist denn jener Ausdruck nur eine kurze, konkrete und hiemit populäre Darstellung, ja, indem er im Gebiete der Wisschenschaft auftritt, nur eine scholastische Popularität. Und das Nämliche gilt von der Rede des bekannten, neuen Kritikers: „erkennende Vernunft", unbeschadet dem Scharfsinne, der sonst, in mancher andern Darstellung desselben, vorkommt, — nur von einem hochfahrenden Idealistiker (wie jüngsthin irgendwo) verkennbar. — Und:

b) Von der „*praktischen Vernunft*" des alten Kritikers gilt eben dasselbe, was von der „handelnden Vernnnft" des neuen vorhin gesagt ward. Der Wille allein ist „praktisch" oder praktische Kraft; das Vermögen der Praxis aber ist die Freyheit. Nur wiefern die Vernunft von der letzteren nicht trennbar ist, und sich zum Gewissen, wie diese zum Willen, entwickelt, der Wille aber auf das Gewissen unmittelbar folgt: nur insofern hat die Vernunft mit dem Praktischen eine Verbindung. Allein eben so erscheint ja das Praktische zuerst in der Tiefe des Geistes, wie es also vor dem Theoretischen hergeht, wenn dieses nicht bloſse Logik oder bloſse Empirie etc. seyn soll! (§. 2.) Offenbar waltet in jenen Kantischen Ausdrücken zugleich die

Leibnitzisch - Wolfische Reflexionsansicht: „theoretisch und praktisch" etc. (§. 7. u. 9. A. 3.) Nein, die Vernunft ist weder das eine noch das andere; sondern der Verstand ist als solcher theoretisch, wie der Wille als solcher praktisch. Und in der „philosophirenden Vernunft" sind Vern. und Verst. zusammengefaſst, da von jener das Wesen, und die Form von diesem abstammt. (§. 3.) Also ist auch in diesem Ausdrucke ein Konkretes und folglich, trotz jedem Scheine von Wissenschaftlichkeit ein Populäres. Ueberdieſs ist nach dem vorhin Bemerkten, hier die Vernunft wieder an die Stelle des Vernunftwesens gesetzt: nur von letzterem kann eigentlich, im gedachten Falle, gesagt werden, es philosophire, d. h. es verfahre weder empirisch noch sophistisch. Denn das bloſse Spekuliren, die logische Verrichtung (Operation) als solche, soll nimmermehr ein Philosophiren genannt werden. Wie könnten wir sonst jenem so weit greifenden Intellektualismus, der schon vom Aristoteles ausgehend, vornehmlich in der Leibnitzisch - Wolfiischen Schule auf deutschem Boden erstarkt ist, mit dem erfoderlichen Nachdruck' begegnen? — Gegen „die handelnde Vernunft" ist überdieſs zu erinnern, daſs, wenn dieser Ausdruck mit wissenschaftlichem Ernst' (im Gebiete der Wissenschaft!) erfaſst werden soll, überall keine böse, unsittliche Handlung möglich ist. Wer könnte ein Böses so mit der Vernunft zusammendenken, wer ein solches da finden, wo sie „handelt"? Nur ohne Voraussetzung der Vernunft als Anlage und Gewissen ist die böse Handlung sowohl als die gute unmöglich. Populär und, wenn man will, zum Theile auch poetisch mag „die handelnde Vernunft" gelten: sie ist — der sittliche Mensch, so wie die handelnde Unvernunft der unsittliche; Im Felde der Wissenschaft aber tritt die „Vernunft", zuvörderst ohne Beynamen, nur im (unterscheidenden) Gegensatze mit der „Natur" etc. auf, gerade wie das „Vernunftwesen" im (nichttrennenden) Unterschiede vom „Naturwesen." Und in der Philosophie überhaupt geht die bloſse

Vernunft neben dem Verstande hervor. Erst auf dem Standpunkte der Reflexion, welcher auf die Idee gebaut ist, und wo sich die Zweige der Metaphysik (§. 1. u. 8.) ergeben, mag auch die sittliche, rechtliche, religiöse und ästhetische Vern. auftrten.

Anmerk. 3. In der Art, wie Kant von seiner „Kritik d. r. Vern.“ zur „Kritik d. prakt. V.“ aufstieg, offenbart sich

a) der pädagogische Gedankengang,

b) der Widerspruch oder die Inkonsequenz, da er die pädagogische Ansicht an die Stelle der philosophischen gesetzt, oder als solche behandelt hatte (§. 10.), und

c) eine Inkonsequenz, die zugleich seinem Geist' im tieferen Sinne zur besondern Ehre gereicht, da er nun gleichwohl — ungeachtet er die Realität sowohl als die Gewifsheit, Erkenntnifs etc. auf die Sinnenwelt eingeschränkt hatte — das Sittliche so recht als Reales, ja als das erste oder höchste Reale, und als dasjenige behandelte, dessen man so gewifs, wie keines anderen sey (unter einer Bedingung, die er freylich nur wiederum voraussetzte, obwohl auch mit einem geistvollen Winke sie hin und wieder andeutend: darum findet sich in jener 1ten Kritik schon so manches Ansprechende!).

Wie nun der Pädagogiker als solcher zu dem absolut Höhern gelangt, weil er selbiges wirklich voraussetzte, also von der Idee nicht verlassen war oder ist; und wie von ihm gesagt werden kann, dafs er die Idee voraussetzte, weil er, als Pädagogiker, nicht davon ausging: gerade so erhebt sich Kant, auf seinem kritischen Wege, zum Sittlichen *). Denn hätte er die Idee, obwohl nur in der Tiefe des Geistes, nicht vorausgesetzt; so wäre das „Sittliche“ in seiner 2ten Kritrik nichts weiter, als das gesteigerte Sinn-

*) Jedes Andere bey K., dem Kritiker, kommt hier nicht in Betracht. Nur sein Verhältnifs zum Idealen wird da auf solche Weise bestimmt.

liche, oder das blofs Verständige (Logische, Formale), also seine Moral ein blofses „Verstandeswerk“, und seine „praktische Vernunft“ nicht minder als seine „theoretitche“ höchstens potenzirter Verstand. Und der Idealistiker, welcher dem Stifter des Kriticismus die Ideen schlechthin absprach, handelte ganz folgerecht, indem er sodann Kants Moral für ein blofses „Reflexionswerk, ein Gewebe des Verstandes“ u. s. f. erklärte. Dagegen schrieb jüngsthin ein Freund der Identitätslehre, Kant die Idee schlechthin (gleich jenem) absprechend, ihm „die höhere und feinere Reflexion“ zu. Aber so legte er ihm zugleich „Einsicht in das (wahrhaft) Sittliche“ bey. Humaner klingt wohl dieses Urtheil: allein es ist, unseres Erachtens, nicht gründlicher, dabey nicht folgerecht wie jenes, und der Sache oder Konsequenz nach eben so wenig human als gründlich. Denn

a) die Reflexion weifs ohne die Grnndlage der Idee eben so wenig von dem Uebersinnlichen und hiemit vom Sittlichen, als ohne die Grundlage der Anschauung — in Bezug auf die Sinnenwelt — vom Sinnlichen; und

b) je höher und feiner die von der Idee entblöfste Reflexion ist: desto mehr entspricht sie dem feinern Empirismus, wie dieser als Sophistik im Kreise der Wissenschaft, und als Sophisterey im Felde des Lebens hervorgehen mag.

Jedoch gerne nehmen wir an (was freylich nicht einmal angedeutet ist), der Sinn dieses mildern Sprechers aus der Identitätsschule gehe dahin, dafs dem „Königsbergischen Weisen“ nicht die Idee selbst, sondern nur deren wissenschaftliche Ergründung, bestimmte Erfassung u. s. w., da und wie eben der Metaphysiker als solcher von der Idee ausgehet, gemangelt habe. Aber ich gestehe zugleich, dafs mir, bey wiederholter Prüfung, in den Schriften dieses Freunds der Identitätslehre überall keine gründliche und bestimmte Ansicht von dem Verhältnisse zwischen Idee und Begriff (oder Reflexion) begegnet ist. Was da vorwaltet, ist, so weit darin Wahres durchscheint, höchtens poetische Darstellung der

Sache. Und welch ein Beleg ist eben jenes widersprechende Gerede von der Reflexion im Gegensatze mit der Idee! Uebrigens gab uns derselbe Schriftsteller jüngsthin unter dem Titel „Praktische Philosophie" (§. 7.) auch Treffliches: nur ging dieses eben nicht aus den Principien der Identitätslehre hervor! Wem ein Urtheil, das hierüber schon oben (§. 9. A. 1.) gefällt worden ist, zu scharf oder zu stark klang; der vergleiche, was mir so eben zugekommen ist, die Jenaische A. L. Z. S. 217 u. w.

Anmerk. 4. Der bittere Spott, welcher seit einiger Zeit öfters über die „Selbstgesetzgeber" (Autonomen) ausgegossen wurde, war gegen die Einseitigkeit des Kriticismus allerdings treffend. Allein er war so ungerecht als unbillig, ja er verrieth eben so wenig Tiefe als Schärfe, wo er gegen die Kantische Moraltheorie schlechthin gerichtet wurde. Zwey Seiten sind an dieser vor Allem wohl zu unterscheiden:

I. Folgend dem Begriffe, jedoch so wie er die Idee voraussetzt, erfaſste Kant das Absolute im Menschen, dem bloſsen Naturwesen ihn, als Glied der Menschheit, entgegensetzend. Dahin wies auch der „intellegible" (übersinnliche) „Charakter", den er, als Anlage, im Menschen aufzeigte. So ergab sich ihm das Vermögen der Gesetzgebung und einer dem Gesetze entsprechenden Thätigkeit nur in den menschlichen Wesen, in keinem anderen. Nur in jenen stellt sich ein Selbst dar. Daher „Selbstständigkeit" und „Selbstthätigkeit"; uud man sieht, wie erstere dem Menschen als Gliede d. M., und letztere demselben als menschl. Indiv. entspricht. Nur das Vermögen der letztern erscheint in jenem; und wie erstere auch diesem zukomme, kann erst weiterhin gezeigt weıden. — Indem nun Kant das Höhere im Menschen dem Niedern entgegensetzte, ging eine Sittenlehre hervor, welche dem Sensualismus in jeder Gestalt scharf entgegentrat.

1) Diese Lehre hat in der Wissenschaft einen groſsen, bleibenden Werth, in solchem Gegensatze mit jener,

welche das Sinnliche, „Vergnügen, Wohlseyn" u. dgl. als Zweck des Handelns aufstellte, und der Sinnlichkeit, der Gebieterin, in dem Verstande einen treuen, klugen oder gewandten Diener zuwies. Und

2) die Kantische Moral hatte auch einen besonderen Zeitwerth, in dem weiteren Kreise des Lebens, wie da jene Lust - oder Sinnlichkeitslehre bereits mit der Miene höherer Bildung praktisch eingegriffen hatte, selbst als „feinerer Ton" aus Frankreich. Das Wahre, welches vermöge des deutschen Ernstes noch in dem Leibnitzisch - Wolfischen Princip waltete, erhielt durch Kant eine Stütze: und wohl bedurfte es einer! Denn immer mehr wich ja die „Vollkommenheit" der „Glückseligkeit", und diese dem „Vergnügen", dem „Wohlseyn" als solchem, wenn auch irgend einem gesteigerten. (Mehr davon an seinem Orte!)

Allerdings kann diese Ansicht von Kant nicht schlecterdings neu genannt werden. Schon durch die schönere Seite des Stoicismus war selbige, wenigstens zum Theil, vorgebildet. Aber so gegründet und entwickelt, wie von K., war dieselbe wohl überall nicht. Auch für das Rechtsgebiet ergab sich daher besonders ein Satz von großem Gewichte, gründlicher und bestimmter als jemals: „der Mensch ist Selbstzweck, nicht Mittel, Person, nicht Sache!" „Person" war bekanntlich selbst dem kultivirten Römer, der alle Ausländer (den Griechem ausgenommen) Barbaren nannte, nur der römische Bürger, nicht der Mensch! —

II. Indem jedoch bey Kant, wie er zum Höheren aufstieg, nur des Menschen Gegensatz mit dem Thiere etc. (vermöge des Begriffs der Freyheit) obwaltete; indem die Beziehung des Menschen auf das Eine, was eben sowohl unbegrenzt als unbedingt ist, nicht zugleich (vermöge der Idee) hervorging, weil er diese nur pädagogisch voraussetzte, also dieselbe nicht ergründet oder bestimmt erfaßt hatte: was mußte dann zugleich, als ein wesentliches Gebrechen seiner Theorie auf ihrer schönsten Seite, sich einfinden? Es ent-

stand jene Einseitigkeit, die sich im Kantischen Systeme selbst besonders dadurch äufserte, dafs er, der Stifter, sodann „Gott" und „Religion" (§. 8.) schlechthin blofs hinzunahm, und welche dann natürlich die konsequenten Anhänger desselben zu noch gröfserm Irrthume, ja wohl auch zu dem gröbsten im Gebiete der Wissenschaft, forttrieb. — Aber die Sachkenntnifs sowohl als die Gerechtigkeit fodert, dafs man auch bey solchen Kantianern jenes Bessere (Wahre Treffliche) nicht verkenne, und folglich ihre Moraltheorie nicht so schlechthin für ein „Verstandesprodukt, Reflexionsgewebe" u. s. w. erkläre. Ja, wo sonst ein kräftiger Ernst sich äufsert, in Absicht des Religiösen aber wohl auch ein widerliches, abstofsendes Wort sich einfindet: sollte da nicht die Billigkeit (Humanität) selbst auch eine mildere Bedeutung verlangen?

Noch mögen hier zwey Einwürfe berührt werden:

1) „Giebt der Mensch sich das Moralgesetz selbst, so kann er sich — auch davon dispensiren." So wenig ist hier, von einem solchen Praktiker, jene Kardinal - Unterscheidung (§. 10.) erfafst: über dem Subjektiven, Individuellen schwindet das Objektive, Allgemeine (Reinmenschliche) ganz aus den Augen! — Und:

2) „Welch ein Gesetz, welches der schlechte, verdorbene Mensch sich giebt!" Dieselbe Oberflächlichkeit: als ob dieser es gäbe! — Wenn aber Jemand, wie erst letzhin wieder ein Freund des Positiven, das sittliche Verderben neuerer Zeit, besonders gewisser Jünglinge, von der „Kantischen Philosophie" oder, wie man auch sagte, „Unphilosophie" ableitet; so möchte ich an Dr. Ewald erinnern, wie dieser, kein Anhänger der Kantischen etc., wohl aber ein Freund jenes Positiven, in einer seiner „Reisen" erzählt, dafs nach seiner Beobachtung eben Solche, die sich mit herzlichem Ernste der Kantischen Philosophie ergaben, auch durch ihren sittlich guten Wandel sich auszeichneten. Und wenn übrigens da oder dort auch ein Unsittlicher, selbst

ein Aelterer, die Kantischen Formeln ergriff, weil ihm seine Zeit sie nahe gelegt hatte, oder weil er damit glänzen etc. wollte: was beweiset dann eine solche Erscheinung gegen die Kantische Moral selbst, und zumal gegen Kant's Geist in jenem tieferen Sinne? — Freylich der Idealistiker, welcher letzthin Kant geradezu die „Gottlosigkeit" vorwarf, hat diesen Geist ganz verkannt: aber in welchem Widerspruche mit dem würdigen Dr. Schwarz in Heidelberg! („D. Religionsph. S. 88 u. 267.) — Fand sich überdiess bey dem sogenannten Kantianer zwischen der „reinen Sittlichkeit", die er theoretisch vortrug, und dem unreinen oder unsittlichen Wandel, den er praktisch lehrte, ein auffallender Kontrast; so warf ja dieser nur auf ihn selbst ein „komisches Licht." — Und:

Anmerk. 5. Wenn unsere Ansicht von der „Natur" und dem „Naturgesetz" gültig ist; so folget:

Nur die Natur im materiellen, nicht im formellen Sinne, kann Physis (φυσις) genannt werden. Sonst bekommen wir auch

a) eine moralische Physis — welch ein Verstoss gegen die Metaphysik, nach jener Hauptunterscheidung: „das Moralische und Physische"! —, und

b) eine physische Physis — welch ein Verstoss gegen die Logik, wie diese in der Grammatik waltet, wäre es auch möglich, den auffassenden Geist daran zu gewöhnen, unter diesem Ausdrucke die physische Natur, so wie unter jenem die moralische Natur (des Menschen), zu verstehen! —.

Eine solche Scholastik würde insbesondere aus der Vermischung, die in der bekannten Idealistik herrscht, hervorgehen, wenn — die Konsequenz nicht fehlte. Nur Ein junger, kräftiger Held hat meines Wissens gesprochen: „der Mensch hat ja auch eine moralische Natur, also auch da eine Physis; also ist auch die Moral, die Ethik — Physik oder ein Zweig derselben!" Und warum sollte er nicht also

sprechen, wenn der „Meister“ Recht hatte, indem er die („spekulative) Physik“ als identisch mit der „Metaphysik“ aufstellte? — Die wissenschaftliche Moral ist ja ein Zweig der Metaphysik! (§. 1. u. 8.)

Eine neue Scholastik dieser Art könnte ein Seitenstück zu jener andern, nach gleicher Konsequenz, bilden:

a) moralischer Naturalismus = Ethik;

b) physischer Naturalismus = Physik;

wo denn ersterer wiederum der Metaphysik — wie diese den Naturalismus dem Materialismus gleich setzt —, letzterer aber der Logik, und zwar in mehr als Einer Hinsicht, widerspräche *).

Diese zwey scholastischen Ausgeburten gehen, vermöge der Konsequenz, aus dem Schoofse jener alten theologischen Scholastik hervor, welche den „Naturalismus“

*) Und was kann wohl das Wort „*Naturphilosophie*“ heissen, wenn jene zwey Bedeutungen des W., „Natur“ (§. 3.) unterschieden sind, oder solche Unterscheidung wohl gültig ist? Entweder spricht man von der Natur, von der N. als solcher, oder nicht:

a) im ersten Falle haben wir die Naturwissenschaft, also die Empirie im Unterschiede von der Philosophie: §. 3 u. 8. A. 3.;

b) im anderen Falle aber ist der ganze Fragepunkt verändert, ist eine andere Sache gesetzt: also darf auch das Wort „Natur“ nicht mehr vorkommen. Denn das Verhältnifs zwischen dem Göttlichen und Natürlichen in Absicht auf Seyn und Wesen wird schon in der Philosophie als solcher bestimmt.

Wie lange soll doch auf deutschem Boden noch unter dem Worte „Naturphilosophie“ entweder die Konkretion, die Vermischung der poetischen Ansicht mit der philophischen, oder die gesteigerte Logik walten?! Nur ein logisches Gespenst erscheint mir, nach wiederholter Prüfung, z. B. in der Erklärung des Begriffs der „Naturphilosophie“, welche die Leipz. Lit. Zeit. uns jüngsthin (1813, Nro. 58.) gegeben hat, — obwohl täuschend genug bey diesen philosophisch-historischen Kenntnissen. Dieser Recens. stellt eine Natur

dem „Supernaturalismus" so entgegensetzte, daſs sie jenen als gültig annahm, wo er diesem nicht widersprach. (§. 6. A. 3.) Offenbar entspricht

1) der Naturalismus im „philosophischen" oder metaphysischen Sinne, d. h. = d. Materialismus, Sensualismus etc. aufgestellt, der Natur im materiellen Verstande d. W., wenn etc.; so wie

2) der sogen. Naturalismus in jenem „theologischen" Sinne — der Natur im formellen etc.

Dieser sogenannte N. müſste freylich auch „Theismus" heissen, da eben, wie in der Religionsphilosophie gezeigt wird, die religiöse Anlage des Menschen von seiner moralischen Natur nicht trennbar ist. Aber wie letztere nicht „Physis" genannt werden darf; so kann auch eine

überhaupt auf, dieselbe in die innere und äuſsere, geistige und physische etc. abtheilend: und darnach bestimmt er seinen Begriff der „Naturphilosophie." Aber in dieser sogenanten „Natur überhaupt" ist ja eine Vermischung des Materiellen und Formellen (jener zwey Bedeutungen): so waltet die Logik nicht im Dienste, sondern auf Kosten der Metaphysik! — Die eigentliche Natur überhaupt entspricht dem Naturreiche, da und wie sich das Reich der Menschheit von selbigem unterscheidet. Und welche neue Scholastik müſste dort, nach jener Ansicht und Abtheilung der Natur hervorgehen! Wenigstens eine physische Naturlehre und eine moralische Naturl., oder die Lehre von der phys. und von d. moral. Nat. des Menschen. Wie könnte aber, wo das Hauptwort („Naturlehre") dasselbe ist, hiebey der wesentliche — nicht bloſs graduelle — Unterschied zwischen dem Moralischen und Physischen, Sittlichen und Sinnlichen etc. bestehen? Oder wie können zwey, die specifisch verschieden sind, aus Einem (der Natur) abgeleitet werden?? So gelte denn immer, und zwar als ein Gewinn höherer Bildung, die „Naturlehre" auf der einen Seite, und die „Moral- oder Sittenlehre" auf der andern! Jene ist = Physik, also diese ein Zweig der Metaphysik. (Ueber die sog. Naturphilos. vgl. m. der „Erläut. e. H. d. Philos." S. 94 u. w.)

Lehre, welche darin *) sich gründet, schlechterdings nicht „Naturalismus heissen, weil eben dieses Wort nur jenem materiellen Sinne (wenn „die Natur" als das erste und einzige Reale gesetzt wird) entspricht. Und wenn die Grammatik oder die Logik, wie sie darin waltet, gegen solche Bestimmung protestirt, weil doch einmal auch die „sittliche Na-Natur" etc. in unserer Sprache befindlich sey; so ist zu bemerken:

a) das Wort „Natur" gehört ja nicht unserer Sprache an; und wie es, nach dem bekannten Gange der neu-europäischen Kultur, uns von den Römern zukam: so fällt das Mangelhafte darin, wiefern es der Sache nachtheilig ist, auf dieselben zurück; und

b) die Metaphysik macht ihr höheres Recht auch da wieder geltend, bestimmend den Sinn, setzend eine bestimmte, sichere Grenze u. s. f., so dafs jenes „*verba valent sicut nummi*" selbst in einem höheren Lichte erscheint.

Ist nun diese Ansicht der Sache gültig, so folgt weiter:

I. Irgend ein Freund des Positiven mufs den Naturalismus, wie er ihn seinem Supernaturalismus entgegensetzte, schlechthin aufgeben; denn es giebt nur Einen Naturalismus, der eben als solcher **) verwerflich ist: und

*) Das Kosmologische oder Physiks-Theologische, was dabey vorkam, bildet nur ein Modifikation.

**) Hr. Oberkons. Süskind, in seiner trefflichen Schrift „Prüfung der Schellingischen Lehren von Gott" etc., ist wohl zu gütig, wenn er dem Hrn. Dr. Sch. den „Naturalismus" als die Lehre von der Natur (also Physik, Naturlehre) gelten lässt. Welche neue Verwirrung und Verkehrtheit müfste, wenn sie angenommen würde, aus dieser Neuerung entspringen! Da hätten wir dann wenigstens drey Bedeutungen des Worts „Naturalismus"! Aber treffend zeigt der würdige Verf., was eigentlich aus diesem sogenannten Schelling. Nat., in seinem Verhältnisse zum Theismus,

II. indem er diesem, also dem Materialismus etc., den Supernaturalismus entgegenstellt, bietet sich ihm nothwendig das allgemeine (universelle) Merkmal, welches von der Philosophie als solcher aufgestellt wird, zuerst dar, so daſs nun der eigentliche Supernaturalismus nur in den

reinen und posiven

abgetheilt werden kann, gerade wie die Religion in die reine und positive, aber ja nimmermehr in die „natürliche und übernatürliche". („D. Religionsph." S. 65 u. w.)

Nimmt dagegen ein Vertheidiger des Positiven dieses allgemeine Merkmal nicht an; bestimmt er das Wesen des Snpern. nicht dadurch zuvörderst, so daſs er, vermöge der Konsequenz, das Göttliche im Menschen selbst aufhebt: dann muſs ihm zuvörderst der eigentliche Supern. ganz abgesprochen werden. Denn

hervorgehe. Wem in meiner Prüfung des Schell. „Denkmals" etc. (in d. „Erläuterung e. H. d. Ph., mit Zugaben etc.) Etwas „zu stark" scheinen möchte; der vergleiche, ist es ihm anders um Wahrheit — nicht um die Sache einer Parthey, oder die Vertheidigung einer vorgefaſsten Ansicht — zu thun, diese Schrift, besonders den §. XV. Welch ein Scharfsinn, und fürwahr nicht ohne Tiefsinn in mehr als Einer Hinsicht, bey dieser schönen, ruhigen Entwickelung! — Uebrigens gab wohl Jacobi durch die Art, wie er den „Theismus" dem „Naturalismus" entgegensetzte, zu jenem neuen Kunstgriff' einigen Anlaſs. Nicht dem Theis., sondern dem Supernaturalismus steht der Nat. zunächst (wie der Irrthum der Wahrheit etc.) entgegen: und dann erscheint unter dem Supern., wie die Art unter der Gattung, nicht allein die wahre Lehre von Gott, oder die Religionslehre; sondern auch die wahre oder eigentliche Moraltheorie, Rechtstheorie etc. — Auch die „Freyheit und das moralische Gute u. Böse" kommen in dieser Schrift des Hrn. Dr. Süskind besonders zur Sprache. Als mir dieselbe zukam, war das Obige über Schell.'s Lehre von der Freyheit (S. 138 bis 144) bereits abgedruckt: um so mehr dürfte dem theilnehmenden Freunde der Wahrheit eine Vergleichung über diesen Gegenstand angenehm seyn. So wichtig, so interessant ist derselbe, in mehr als Einer Hinsicht!

a) ohne solche Bestimmung giebt es überall kein wissenschaftliches Kriterion des wahrhaft Uebernatürlichen, gegen jedes Blendwerk von Innen nnd Aufsen; und

b) diese Bestimmung ist um so nöthiger, weil sonst beym Fortschritte der Aufklärung, der Verstandesbildung etc., gerade dem feinern Naturalisten desto mehr Stoff zum Spotte, zum leichtern und gröbern Angriffe auf das Heilige, Göttliche, in jeder Gestalt oder Einkleidung gegeben wird. Auch der Wissenschaft darf dieses Bedürfnifs der höheren Kultur nicht aus dem Auge schwinden.

Aber so eingewurzelt ist, nach dem neu-europäischen Kulturgange von einer anderen Seite, jener hypertheologische Wahn, so ausgebreitet und befestigt seine Herrschaft, dafs noch vor Kurzem ein „Philosoph" dem Jacobischen Theismus (wie bekannt) das alte theologische Gespenst entgegensetzte, selbst indem er auf die Unterscheidung jener zwey Bedeut. d. W. Natur hinzeigte. Auch wagt ein Anderer, indem er so eben als „Philosoph" kräftig und schön über das „Christenthum" spricht, jenes Gespenst kaum mit einem „vielleicht" anzutasten. Uebrigens kann es die Aufgabe unserer Wissenschaft nicht seyn, irgend eine Ansicht des Positiven zu bestreiten oder zu vertheidigen; sondern nur wiefern irgend ein Besonderes das Allgemeine, welches Gegenstand der Philosophie ist, berührt oder bestreitet, darf hier davon die Rede seyn: nur auf dieses Allgemeine sey hier unser Auge gerichtet! Denn eine sichere Grenze mufs auch zwischen der reinen und positiven Wissenschaft abgesteckt seyn.

Dritter Abschnitt:

von der sittlichen Triebfeder.

§. 21.

Wie die sittliche Triebfeder von dem Gesetze der Sittlichkeit ausgehe. — Unterschied zwiscken Trieb und Triebfeder.

Mit der Ankündigung des absolut Höheren fällt das Gewissen, rein betrachtet, zusammen: §. 18. Eben darin liegt eine Anfoderung: §. 20. Und so findet sich nun im Gewissen zugleich der (absolut) höhere Antrieb, ursprünglich und fortwährend gedacht.

Alle diese Worte gelten noch dem gedachten, objektiven Grunde in seinem Verhältnisse zum Subjekte. Und immer näher auf letzteres weiset die Stufenfolge:

Ankündigung, Anfoderung, Antrieb. Auch sehen wir, wie da, wenn das Wort überall nur um der Sache willen schätzbar ist, der Genius der deutschen Sprache uns wieder so schön zu Hülfe kommt!

„Wer darf dem höheren Antriebe in sich widerstehen?“ fragt der rechtschaffene Mann. Offenbar ist dieser Antrieb ein Gegebenes, ein Objektives in dem metaphysischem Sinne. In der Sprache der Poesie, so wie selbige mit jener des Lebens zusammenhängt, heifst dieser Antrieb „schön, göttlich, himmlisch“. So dringt die Idee wiederum vor. Allein wiefern im Felde der Wissenschaft jene Bestimmung nach dem Begriffe der

Freyheit vortritt: so müssen wir den Einen höheren Antrieb zuvörderst sittlich nennen. Denn also entspricht er dem sittlichen Gesetze und hiemit der Einen sittlichen Anlage, woraus er auf solche Weise hervorgeht.

Und gleichwie die Vernunft, als erster Bestandtheil der Anlage zur Sittlichkeit aufgefafst, einen Gegensatz der Sinnlichkeit bildet: so stehet der sittliche Antrieb dem sinnlichen entgegen. Auch „vernünftig" mag der erstere heissen, wenn die Vernunft von dem blofsen Verstande sowohl als von der Sinnlichkeit scharf unterschieden wird. Daher auch der „Antrieb der Vernunft." Aber frey, zumal Antrieb der Freyheit kann selbiger nicht genannt werden, weil er mit dem Gewissen, dieser Stimme der Vernunft, zusammenhängt. — Sieht man mehr auf die Anlagen, als auf die gedachte Beziehung in subjektiver Hinsicht; so erscheint der Trieb an der Stelle des Antriebs. Für den „Trieb," welcher ehedem (als „stimulus") nur im Sinnlichen galt, bildete sich in der deutschen Sprache allmählig dieselbe weitere Bedeutung. So unterschied besonders Reinhold den „uneigennützigen und eigennützigen Trieb," als gleichbedeutend mit dem sittlichen und sinnlichen*). Sogar den „mora-

*) „moralischen und physischen": aber wie viel glücklicher sind jene deutschen Worte gebildet! Nur dürfen wir das Innere — die Natur oder das Wesen — eines sinnlichen Dings nicht für ein Uebersinnliches nehmen. Sey auch dasselbe dem Sinne (dem Auge etc.) eben nicht zugänglich: es ist doch sinnlich, d. h. bedingter Art! Und noch einmal: so gültig auch die poetische Ansicht der Dinge, selbst im Verbande mit der religiösen, wie diese dem Leben angehört, am rechten Orte seyn mag; so hüte man sich dennoch, ja gerade desto mehr, dafs selbige nicht, selbst

lischen Instinkt" führt man uns dergestalt auf, wohl unterschieden von dem „physischen". — Noch ist indessen, nach diesem Gange der Bildung,

1) der „sittliche Trieb" nicht so ansprechend, als der „sittliche Antrieb"; und noch dringet

unvermerkt, in das Gebiet der Wissenschaft übergetragen, oder an die Stelle der wissenschaftlichen (philosophischen) gesetzt werde! Nothwendig, vermöge der Konsequenz, tritt sonst — mit dem oder ohne den Namen „Naturphilosophie" — der Pantheismus ein; und dieser löset sich eben so nothwendig in den Materialismus oder, was hier Eines ist, Atheismus auf, nämlich wofern Jemand den Muth oder die Kraft hat, konsequent zu seyn! — Freylich kann auch, wie man weiſs, eine schöne Inkonsequenz eintreten, die, eben als solche, zwar nicht dem „Denker", aber dem „Menschen" (nicht dem „Kopfe", aber dem „Herzen") zur Ehre und zwar, unter gewissen Umständen, zur groſsen Ehre gereicht. — Die besagte Verwechselung des Philosophischen mit dem Poetischen verräth sich besonders dadurch, daſs nun ein Wort, welches in der Linie der Poesie und des Lebens gar nicht vorkommt, gebraucht wird: „das Wesen der Dinge" (und dann: „das Wesen ist Eines"). Darum, ich gestehe es, kann ich hier auch dem würdigen Manne nicht beystimmen, der so eben das „übersinnliche Wesen der Dinge" (schlechthin) aufgestellt hat, so wenig als jenem, der letzthin von dem „Wesen der Dinge an sich" sprach. Sollte man denn nicht zuvörderst, wie das Uebersinnliche und Sinnliche, so auch die übersinnlichen und sinnlichen — götttlichen und natürlichen — Dinge wohl unterschieden? (Vorausgesetzt, was die Idee foders, daſs alles relative Seyn im absoluten gegründet erscheine!) Dem Verf. dieses Vers. ist wenigstens der Wunsch erlaubt, daſs man seine Ansicht ernstlich prüfen möge! Ruhig beruft er sich darum wieder auf seine „Erläuter." etc. Nro. I. vom „Wesen, Leben und Geist' der Dinge." S. 94 bis 128, etwa verbunden mit dem oben Bermerkten. S. 261 (Note).

2) in dem Worte „Trieb“ die sinnliche Bedeutung leicht vor, obwohl zu gleicher Zeit die „sittlich Triebfeder“ stets geltender ward.

Wie zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, so findet nun auch zwischen dem sittlichen und sinnlichen Triebe *blofs ein unterscheidender* Gegensatz Statt. Oder: zwischen den *höheren* und *niedern Trieben* als solchen findet sich der „nicht trennende Unterschied“, in Reinholds neuerer Sprache. Der sinnliche Trieb ist folglich an sich keineswegs böse, oder ein Gegenstand des göttlichen Mifsfallens, nach der religiösen Ansicht als solcher. Wer also von der „Ausrottung sinnlicher Triebe“ u. dgl. spricht, hat das Grundverhältnifs des Uebersinnlichen zum Sinnlichen nicht erfafst. *Untergeordnet*, nicht *unterdrückt*, soll das letztere werden! Wohl gebietet die Stimme der Vernunft Unterdrückung der sinnlichen Lust, Begierde etc.: aber nur so weit, als diese dem sittlichen Gesetze widerstrebt.

In den Trieben als solchen ist nur Objektives, indem der sittliche Trieb dem Obj. in der metaphysischen Bedeutung, und der sinnliche Trieb dem Obj. in der physischen (empirischen) Bed. entspricht. Aber die Triebfeder als solche ist ein Subjektives. Denn so wie nun, im gesetzten Falle, der Mensch als Subjekt oder handelnd eintritt: so *wird entweder der sittliche oder der sinnliche Trieb* (Antrieb) *zur Triebfeder*, indem er, der Handelnde, entweder

1) die Stimme der Vernunft befolgt, oder

2) dem Zuge der Sinnlichkeit, im Widerspruche mit jener, sich hingiebt.

Daher

a) in dem einen Falle die *sittliche Triebfeder*, und

b) in dem andern Falle die sinnliche Triebfeder.

Also in jedem Falle entsteht die Triebf. erst aus dem Triebe, und zwar vermittelst der Selbstthätigkeit. Darum werden anch dem Thiere etc. blofs „Triebe“, aber keine Triebfedern zugeschrieben, sey es auch, dafs sonst der Sprachgebrauch in Ansehung dieses Worts noch schwanke, indem man öfters die menschlichen Triebe als solche noch „Triebfedern“ nennt. So waltet in dieser Rede die metaphorische Bedeutung, während bereits die „sittliche Triebfeder“ recht eigentlich klingt. —

Aus dieser Bestimmung folgt, dafs, wie zwischen dem sittlichen und sinnlichen Triebe der (blofs) unterscheidende Gegensatz, so zwischen der sittlichen und sinnlichen Triebfeder der trennende Statt finde. Denn in dieser findet sich das „Sinnliche“ nicht

1) als untergeordnet, wie eben der Gegensatz in die ächte, schöne Einheit sich auflöset; nicht

2) als solches, d. i. blofs neben dem Uebersinnlichen, wo eben blofs der erste Gegensatz Statt findet; sondern

3) im Widerspruche mit dem Uebersinnl., indem es an dessen Stelle praktisch gesetzt ward: und die sinnliche Triebfeder ist folglich ganz Eins mit der unsittlichen. Daher die verschiedenen Ansichten des Sinnlichen! Dem Dichter zeigt sich dasselbe gern unter Nro. 1. Diese Ansicht dringt bekanntlich in Schillers „Briefen über die ästhetische Erziehung“ etc. vor, wo er, selbst ein warmer Freund der Kantischen Moralphilosphie, doch gegen den kathegorischen Imperativ (nicht ganz ohne Grund) sich erklärt. Dem Anthropologen erscheint das Sinnliche blofs neben dem Uebersinnlichen: darum findet er dasselbe „unschuldig“ etc.

Und wer das Uebersinnliche mönchisch oder einseitig erfafst; der sieht das Sinnliche leicht in jenem praktischen Widerspruche. Kein Wunder, wenn er dann auf Vertilgung des Sinnlichen, „Vernichtung der Affekte“ u. s. w. ausgehet! Aber der Monachismus, so betrachtet, wurzelt in der menschlichen Natur, sofern die Möglichkeit der einseitigen Erfassung des Himmlischen etc. darin sich gründet: und ein Keim desselben findet sich schon in jenem Platonischen Mythos, welcher die Einkörperung des Geistes als Einkerkerung vorstellt. Entkörperung ist dann natürlich die praktische Aufdabe des Menschen. Soll aber darum Plato, „der göttliche“, schlechthin ein „Schwärmer“ heissen? Nur der Aufklärling oder feinere Lüstling mag ihn also nennen. — Indessen erhellt, wie leicht, indem von dem Sinnlichen gesprochen wird, ein Mifsverstand sich einschleichen könne.

Nach der wissenschaftlichen Erklärung können wir nun auch die bekannte, symbolische Sprache anwenden, jedoch den tiefern, metaphysischen Grund derselben nicht verkennend:

a) der sittliche Trieb verhält sich zu dem sinnlichen Triebe wie der Himmel zur Erde; aber

b) die sittliche Triebfeder verhält sich zu der sinnlichen, d. i. unsittlichen, wie der Himmel zur Hölle. So kann erstere auch „die himmlische, göttliche“ etc. heissen.

Und wie der sittliche Trieb der sittl. Triebfeder, ursprünglich und fortwährend, zum Grunde liegt: so erscheint in selbiger das Subjektive mit dem Objektiven vereinigt, so kann eben darum der wissenschaftliche Blick bald das Eine bald das Andere besonders erfassen und hervorheben.

Anmerk. 1. „Ist der Grundtrieb des Menschen nicht Einer, das Streben nach dem Unendlichen?" 1) Dieses Streben ist kein bloſser Trieb: sondern es ist in der sittlichen Triebfeder als solcher. 2) Wie der Mensch, in der vollen Bedeutung dieses Worts, zwey Naturen in sich vereininigt; so besitzt er auch zwey Grundtriebe: und nur die Idealistik mag, den wesentlichen Unterschied zwischen dem Göttlichen und Natürlichen aufhebend, auch diese Grundtriebe in Einen auflösen. Aber was ist dann das („sogenannte") Unendliche? — 3) Das Wahre an der idealistischen Vorstellung dürfte, den lebendigen Sinn für die Wahrheit vorausgesetzt, darin bestehen:

a) zwischen dem Sittlichen und Sinnlichen als solchem findet sich kein Widerspruch, kein feindlicher — absoluter etc. — Gegensatz;

b) faſst man den Menschen nach seiner Bestimmung ins Auge, so geht das Streben nach dem Unendlichen als Centralpunkt hervor; und

c) fasstet man den Menschen unter der Idee als solcher auf: so erscheint der „Weise" als Ideal, in welchem allerdings nur dieses Streben sich zeigt, weil — in ihm das Sinnliche schon untergeordnet, schon harmonisch mit dem Göttlichen etc., erscheinet.

Anmerk. 2. Hier gilt immer die ethische Bedeutung des „Subjekts" und „Subjektiven": das freythätige Wesen uud jedes durch Freythätigkeit Gesetzte, Bestimmte u. s. f. wird durch diese Worte bezeichnet. Die logische Bed. mag an ihrem Orte zugleich gelten. Die Worte „Subjekt, Objekt" etc., und diese zwey Bedeutungen des Subj. sitzen nun einmal in der Sprache der Wissenschaft und sogar in jener des Lebens (unter den Gebildetern) so fest, daſs wohl nimmermehr ein warmer Freund des Reindeutschen sie ganz aufheben kann. Um so mehr liegt uns daran, daſs man, wie

a) das Rationale und Empirische in Absicht auf das „Objekt", so

b) das Ethische und Logische in Absicht auf das „Subjekt"
wohl unterscheide. Wer an die logisch-empirische Ansicht (den Gesichtspunkt der Reflexion: „Subjekt und Objekt") gewöhnt ist; der muſs natürlich, wie alles Körperliche „objektiv", so alles Geistige „subjektiv" nennen. Einem Solchen ist folglich die sittliche Anlage sowohl als jede andre, geistige, „eine subjektive Anlage": und man weiſs, wie diese Sprache noch überall vorherrscht. Wer aber so spricht; der ist

1) im Widerspruche mit sich selbst, indem oder wenn er das Subjekt zuerst nur als das „Denkende", Logische oder Formale, aufgefaſst und dargestellt hat: woher nun diese Erweiterung des Sinnes (der Bedeutung), und wie könnte nun diese Statt finden, wenn das Sittliche als solches von dem Logischen nicht bloſs dem Grade nach verschieden, oder mit selbigem gar (im Geiste des besagten Intellektualismus) ganz Eins ist? — Wer so spricht, ist

2) im Widerstreite mit sich selbst, wenn er jene Rede: „das ist subjektiv" oder „nur Subjektives", nicht aufhebt, ja wohl selbst mitspricht, wo gerade die ethische Bestimmung *) vordringt. Wenigstens müſste er dann, um jene „subjektive" Anlage zugleich festhalten zu können, „das Allgemein-Subjektive und Individuell-Subjektive" unterscheiden, etwa nach einem wackeren Freunde der Kantischen Philosophie schon vor 18 Jahren (Niethammer).

Aber treffender sowohl als einfacher ist wohl „das Objektive und Subjektive", wenn anders a) dem ersten dieser Worte auch die metaphysische Bedeutung,

*) Aber wie verträgt sich dieses Subjektive im Felde der Wissenschaft mit jenem (metaphysisch) Objektiven: „die Bestimmung des Menschen"? Aus der Umgebung muſs der Sinn, welcher nun eben gelten soll, jedesmal sich ergeben, da uns das Wort nun einmal so nöthig ist.

mit wissenschaftlicher Bestimmtheit, verschafft werden kann; und wenn b) allmählig so viel zu erlangen ist, daſs, so oft das Objekt dergestalt vor dem Subjekte auftritt, diese Bedeutung gelte. — Trotz dem Scholasticismus, welcher das Subjektive zunächst bloſs logisch auffaſst, und dann natürlich das Objektive sowohl als das Reale auf die Sinnenwelt einschränkt, oder selbiges schlechthin das Aeuſsere, Körperliche u. s. w. nennt: trotz dieser Scholastik, dieser mechanisch erstarkten Reflexionsansicht *) hat sich jene tiefere Bedeutung bereits so weit herausgebildet, daſs sie hin und wieder selbst im Gebiete der Wissenschaft, obwohl nur nebenher und nicht ohne Widerspruch nächst jener, vorkommen konnte. Folgendes ist mir besonders aufgefallen:

1) In der Kantischen Schule hieſs das Moralgesetz die „objektive" —, und die Achtung für dasselbe die „subjektive Triebfeder der Moralität." Wie aber das „Objektive", zumal als Eins mit dem „Realen", sonst nach dem Kantianismus überall nur im Sinnlichen galt, ist bekannt.

2) Mehr als Ein Freund der Identitätslehre führte neulich auch den „realen" und „objektiven" Grund im Menschen auf, vom Geiste, nicht vom Körper desselben, und zwar nicht vom Denkgeist' oder Verstande sprechend! Wer weiſs aber nicht, wie gerade in dieser Schule das

*) Darum ward auch dieser Hauptpunkt in meinem letzten Versuche so besonders ausgezeichnet: 187 bis 207; darum wird auch hier wenigstens so viel über denselhen noch bemerkt. Nur allmählig kann sich überall das Bessere geltend machen! — In dem neuen „Lehrb. d. ph. Wiss." vom Hrn. Prof. Bouterwek begegnet mir eben, mehr als einmal die „empirische Objektivität": so äuſsert sich hier unverkennbar die tiefere Ansicht. Aber warum tritt die rationale Objektivität (das metaphysische Objekt = dem Uebersinnlichen, Göttlichen etc.) nicht eben so bestimmt und ausdrücklich auf? Auch da, wo die ächte, umfassende Ansicht eben nicht mangelt, kann vermöge der Angewöhnung in jenem Felde der Wissenschaft noch eine gewisse Scheu vor dem letztern Ausdrucke sich einfinden.

Objektive stets, wo immer die wissenschaftliche Erklärung sich einfand, = dem Körperlichen etc. aufsrat? Nicht nur vorherrschend, sondern recht eigentlich herrschend, war und ist in selbiger diese Sprache. — Und

3) selbst im Kreise des Lebens fand sich hin und wieder nächst jener: „das ist subjektiv" etc., das „Objektive" ein, als = dem Allgemeinen, Reinmenschlichen. Eben so machte ja in diesem Kreise, unter den Gebildetern, schon die tiefere, metaphysische Bedeutung des Realen sich geltend: „ein reeller Mensch, ein realer Mann" u. s. w. Nicht in eine gewisse Masse oder Summe an dem Menschen, in dessen Besitze u. s. f., sondern in seinem Geiste, und wieder nicht in seinem Denkgeiste, dem Talente, Scharfsinne, der logischen Feinheit u. s. w. setzte man diese „Realität": nur im Sittlichen (wie es vom Religiösen nicht trennbar ist: §. 8.) erschien dieselbe, während die Schule oder die Wissenschaft, wiefern sie mit jener zusammenfällt, das „Reale" schlechthin oder wenigstens auf eine vorherrschende Weise im „Sinnlichen" fand. So drang im Lebenskreise die (eigentliche) Idee und hiemit der Tiefsinn wiederum vor, mochte auch der Begriff und mit ihm der Scharfsinn dort scholastisch herrschen: §. 7. Aber diese Bemerkung hebt, recht verstanden, jene Bestimmung nicht auf, welche fodert, daſs man

a) Idee und Begriff mit einander verbinden, und daſs

b) die Wissenschaft, in diesem Bunde mit der Wahrheit, dem Leben vorleuchten und vorarbeiten müsse. — Und:

Anmerk. 3. Setzen wir, unserer Erklärung zufolge,

Tieb, Antrieb, Triebfeder

in Bezug auf das Sittliche; so erscheint im „Antriebe" das, was vom Objektiven aus —, und auf das Subjektive hingeht:

1) bey dem „Triebe" fällt der Blick, der betrachtende, auf den objektiven Grund als solchen, auf die Anlage, indem zugleich der unterscheidende Gegensatz zwischen Trieb und Triebfeder vorschwebt;

2) bey dem „Antriebe“ kommt die Anregnng, welche von dem Triebe aus- und vor dem Handeln, dem Subjektiven, hergeht, also das Subjekt zugleich — obwohl nur von dieser Seite — in Betrachtung; und

3) bey der „Triebfeder“ wird der Wille zugleich als handelnd, das Subjekt auch von dieser Seite, d. h. schon in der Thätigkeit begriffen etc., gesetzt oder gedacht.

§. 22.

Die objektive und subjektive Seite der sittlichen Triebfeder: Beweggrund und Bestimmungsgrund. — Das mystische und stoische Extrem.

Indem der höhere Antrieb, nach unserer Ansicht, der sittlichen Triebfeder immerhin zum Grunde liegt, kann jener in dieser aufgefaſst werden. Und richtet man eben auf solche Grundlage den Blick; so erscheint jener Antr. immer zugleich, ja zuerst, in dieser Triebf.; und füglich heiſst dann letztere

I. Beweggrund oder, nach der älteren Schreibart, Bewegungsgrund: so wie sie als solche, d. i. in ihrem Unterschiede von dem Antrieb' erfaſst,

II. Bestimmungsgrund heiſst; denn mit der Selbstbestimmung, ohne welche die Triebfeder nicht eintritt, hängt dieser Grund zusammen.

Wir unterscheiden daher an der Einen sittlichen Triebfeder zwey Seiten: die objektive und die subjektive (immer vorausgesetzt jene höhere Bedeutung des Objektiven an diesem Orte, in dieser Stellung!); und wir sehen, wie treffend oder glücklich das „Bewegende“ der ersteren, und das „Bestimmende“ der letztern entspricht: „Gott nnd der Mensch“, in der Sprache des Lebens! Nämlich der Mensch als Subjekt betrachtet. Denn wird

er als Glied der Menschh. erfaſst, so erscheint ja der objektive oder göttliche Grund (zugleich) in ihm: §. 11. u. w.

Und wo nun die sittliche Triebfeder sich findet, da ward dieser Grund (wenn das Wort erlaubt ist) subjektivirt: er findet sich nun auch im Subjekte als solchem. Auch das menschliche Individuum, also irgend eine menschl. Individualität, ist dann im Besitze des Göttlichen. Nicht bloſs als Anlage, im Gegensatze mit dem bloſsen Naturwesen, oder so fern er Glied jenes Ganzen ist, kommt dem Menschen nunmehr ein Göttliches zu. Ja, soweit das endliche Vernunftwesen des Einen wahrhaft Göttlichen empfänglich ist; so lebet dann selbiges im Menschen (als Subjekt): es ward sein „Geist" (als Qualität und in jener höhern Bedeutung), mithin sein Eigenthum, wie sein „Lebensprincip". Und es ist nicht eine mystische Formel, sondern die tiefste, metaphysische Bestimmung: der Mensch wird, im gesetzten Falle, von Gott, beseelt, belebt, getrieben. Aber, sehen wir zugleich, dieses belebende Princip ist, wie es ursprünglich eintritt und fortwährt, überall nicht ohne die menschliche Frey- oder Selbstthätigkeit. Wie also dort in der sittlichen Triebfeder die objektive Seite hervorging: so zeiget sich hier der höhere Antrieb, in welchem zuerst nur Objektives erscheint, auch subjektiv. Und auch hier bietet sich die doppelte Besimmung dar:

1) nach der Idee als solcher ist das Lebensprincip (in diesem tieferen Sinne des Worts), der Beweggrund und hiemit die sittliche Triebfeder selbst, — Gott: aber

2) nach dem Begriffe der Freyheit, wie nun dieser nicht bloſs im Menschen als Gliede d. M. ein absolut Höheres aufweist, sondern auch denselben als freythätiges Einzelwesen dem Natur-Indi-

viduum entgegengesetzt, — ist die sittliche Triebfeder ein Erzeugniſs des menschlichen Willens, in der Richtung auf das Eine, was in jedem Sinne des Wortes absolut ist.

Auch hier soll keine dieser Erklärungen die andere aufheben, wohl aber eine die andere gehörig bestimmen. Und vorausgesetzt die Idee, wie selbige nimmermehr eine Trennung der endlichen Vernunft von der unendlichen zuläſst; so müssen wir da, im Felde der Wissenschaft, zuvörderst die ethische Ansicht der V e r n u n f t und F r e y h e i t festhalten:

a) das B e w e g e n d e geht sonach von der V e r n u n f t aus, wie diese als Gewissen eintritt:

b) das B e s t i m m e n d e aber von der F r e y h e i t, wie diese zum Willen und hiemit zur Freythätigkeit entwickelt ist.

Dort, selbst im Gewissen, ist ja noch das Objektive, obwohl zunächst an das Subjekt gerichtet; hier aber, in der Freythätigkeit, beginnt eigentlich das Subjektive, muſs gleich die Freyheit, im Vergleiche mit selbiger, auch ein Objektives genannt werden. (§. 14 u. 21.) Indem jedoch die Vernunft, wenn der Mensch dem Göttlichen huldigt, in ihm realisirt oder zum Geiste etc. entwickelt wird; so durchdringen sich das Objektive und Sujektive in der sittlichen Triebfeder. Nur besteht darum nicht minder jene Unterscheidung zwischen A n t r i e b und T r i e b f e d e r, zwischen dem, was dem Menschen als Subjekte g e g e b e n, und dem, was von ihm e r z e u g t oder h e r v o r g e b r a c h t wird. Und sagt man dabey von Jemanden, daſs er s i c h s e l b s t a n t r e i b e; so fällt dieser Antrieb eigentlich mit der Selbstbestimmung zusammen: und immer setzt er jenen voraus. Auch folget schon aus dem Gesagten, wie die S e l b s t s t ä n d i g k e i t, wenn und indem sie, mit der Selbstthätigkeit verknüpft, auf das menschl. Indi-

viduum übergeht, zu nehmen sey. Immerhin ist dieses zuerst abhängig von jenem höhern, gegebenen Grunde, erscheine nun selbiger nach der idealischen Ansicht als solcher in Gott, oder nach dem ethischen Gesichtspunkte als solchem in der sittlichen Natur des Menschen, also in diesem, wenn er als Glied der M. betrachtet, oder dem bloſs. Naturw. entgegengesetzt wird. — Mögen diese wissenschaftlichen Anwendungen jener Kardinal-Unterscheidung das völligere Licht verschaffen!

Was muſs aber wohl eintreten, wenn Jemand als Denker sein Auge nach der Idee oder nach dem Freyheitsbegriff einseitig richtet?

A. Wird die Idee so in das Auge gefaſst, daſs hiebey der Freyheitsbegriff, wie dieser den Menschen als freythätiges oder handelndes Wesen aufstellt, ganz aus dem Gesichte schwindet: dann erscheint natürlich nur jener objektive Grund, ja das Objekt *in sensu eminenti*, d. i. Gott. Und natürlich stellet sich dann unter dem Worte „Mensch" bloſs ein Abhängiges dar. Von einer Selbstthätigkeit oder Selbstständigkeit kann da schlechterdings keine Rede mehr seyn. Daher ward neulich selbst in „philosophischen" Schriften gesagt: „Nicht der Mensch handelt eigentlich, sondern Gott ist es, der im Menschen handelt." U. dgl. Nämlich, wo Gutes geschieht, oder gut gehandelt wird. (Nur Einer, Hr. Schelling, lieſs auch den bösen, wie den guten, Geist im Menschen handeln: und daſs eigentlich der Mensch selbst, wie er auch beschaffen sey, nicht handle; dieſs, sagt er, ist im strengsten Verstande wahr.) — So gründet sich der Mysticismus auch von dieser ethischen Seite allerdings, seiner Möglichkeit nach, in der menschlichen Natur; und er entwickelt sich bey solcher Einseitigkeit: das Subjekt wird von

dem Objekte verschlungen, d. h. dem Auge des Geistes entrückt!

B. Dringt hingegen der Freyheitsbegriff dergestalt vor, dafs man über selbigem die Idee ganz aus dem Auge verliert: dann ist natürlich die Selbstthätigkeit und hiermit die Selbstständigkeit das Einzige, was erscheinen, was zum Bewustseyn und zur Sprache gelangen kann. Von einer Abhängigkeit ist hier keine Rede. Denn die Unabhängigkeit des Menschen von der Natur, vom Aeufseren, wird allein und dann schlechthin aufgestellt, also in eine absolute verwandelt. Daher geht auch das Moralische schlechthin als das Absolute hervor. Selbstständig, unabhängig von dem Religiösen, soll dasselbe seyn. (§. 8.) Daher die „reine" oder, nach Franz Baader, „gottlose Moral." — So ist der Stoicismus auch von dieser Seite in der menschlichen Natur gegründet; und diese Einseitigkeit treibt ihn hervor: das Objekt wird von dem Subjekte verschlungen! —

Also findet sich Wahres auf jeder Seite. Wie aber nur die eine oder die andere Ansicht verfolgt wird, so entschwindet selbst dieses Wahre, eben vermöge des Fortgangs. Unstreitig gebührt

a) der Mystik im Vergleiche mit der Sophistik, und selbst mit dem leeren Verstandeswesen, eine besondere, rühmliche Auszeichnung: §. 4. Allein indem sie den Blick von der menschlichen Selbstthätigkeit abzieht, ja dieselbe aufhebt, verwandelt sie den Menschen in ein blofses Naturwesen; und mit dem Naturalismus trifft sie auf dieser Seite zusammen: S. 156. — Und wohl verdient auch

b) die Stoa in Vergleichung mit Epikurs Schule eine schöne Auszeichnung: negativ, zumal im scharfen Gegensatze mit der sinnlichen Triebfeder als solcher, geht die gute und schöne Seite des Stoi-

cismus hervor. Allein wenn jetzt das Subjekt, also das Ich, und zwar bloſs im Gegensatze mit dem Aeuſsern als solchem obwaltet: dann wird das „Selbst" der eigentliche Zielpunkt des Handelnden, dann entwickelt sich endlich die „Apathie", welche mit der Wollust des Epikuräers im Grunde zusammen trifft. Denn die Selbstsucht waltet da überall ob: und bloſs der Stolz zeichnet noch die stoische aus.

Aber unbeschadet dem Erhabnen, Männlichen etc., was sonst im Stoicismus liegt, sey dieses bemerkt, zumal a) wie auch hier, in religiöser Hinsicht, der Sinn besser seyn kann, als das Wort, und b) wie der Stoiker besonders auf dem Standpunkte der sittlichen Reflexion, verglichen mit dem Lüstlinge, dem Sklaven der Sinnlichkeit u. s. f., erscheinet! Insoweit zeiget sich hier im Stoicismus die Würde des Menschen. (§. 16.) Und nach dem bekannten Verbande der neu - europäischen Kultur mit der ältern, klassischen gewährt dieser Punkt dem philosophischen Denker stets einen würdigen Stoff.

Wir sehen jedoch zugleich, daſs und wie sich die Extreme auch hier, in mehr als Einer Hinsicht, berühren. Wie insbesondere der Mystiker, indem er vom Sittlichen absah, oder dasselbe gar theoretisch bekämpfte, in das Sinnliche praktisch herabsank: das lehret die Erfahrung, das, zeiget leider! durch mehrere Beyspiele die Geschichte der Religion.

Vorausgesetzt nun das Wahre des Stoicismus in Bezug auf den objektiven, göttlichen Grund, wie er dem Menschen stets, ursprünglich und fortwährend, gegeben wird; so können wir die sittliche Triebfeder insbesondere als Bestimmungsgrund näher betrachten.

Anmerk. 1. Wie das Bewegende der Vernunft, so kann das Reizende der Sinnlichkeit beygelegt werden. In beyden liegen sonach die veranlassenden Gründe der Handlung, in diesem Kreise der Menschheit: nur ist das Bewegende hier mit dem Bestimmenden, das vom Willen abhängt, bereits näher zusammengefaſst. Aber dadurch wird, was über jene Gründe weiter oben gesagt ist, nicht aufgehoben. (§. 14.) Geht nun der Beweggrund von der Vernunft aus; so ist er als solcher absolut, also „der absolute Beweggrund" wieder ein Verstoſs gegen die Logik. — Wie sich auf der anderen Seite die sinnliche Triebfeder gestalte, fodert wohl keine besondere Darstellung. Wollte man aber zwischen Grund und Ursache unterscheiden, wie zwischen Möglichkeit und Wirklcchkeit; so läge freylich

a) der Grund der Handlung im sittlichen Vermögen, in Vernnnft und Freyheit — direkter und indirekter Weise, so wie die gute Handlung von der bösen unterschei-den würde —, und

b) die Ursache der Handlung, sey dann selbige gut oder böse, im Willen, in der Einen freythätigen Kraft oder, wenn man lieber will, in der Freythätigheit als solcher.

Das Wort „Ursache" hat indeſs eine vorherrschende Beziehung auf die Sinnenwelt: „Ursache und Wirkung", oder „Wirkung und Ursache"; das „Gesetz der Ursachlichkeit" (Kausalität) u. s. w. Besser daher, man unterscheidet

1) die Gründe der Möglichkeit — die veranlassenden — und

2) den Grund der Wirklichkeit — den bestimmenden — einer Handlung.

Dort nun tritt auch die Sinnlichkeit zunächst, bey der menschlichen Handlung, ein: daher dann eben der sittliche und sinnliche Antrieb. Der letzte Grund aber, wodurch die Handlung wirklich eintritt, liegt stets im Willen; und dieser ist aufgehoben, sobald noch ein „Warum?" vor-

kommt: der Fragende sinkt in das Gebiet der bloſsen Naturkraft herab. —

Diese Unterscheidung der Gründe jeder Handlung soll indeſs unsere Ansicht des Objektiven und Subjektiven, welche in der sittlichen Triebfeder sich begegnen und durchdringen, nicht aufheben. — Und:

Anmerk. 2. Der objektive Grund, welcher in der sittl. Triebf. vor und mit der Thätigkeit des Subjekts erscheint, heiſst füglich Gnade, werde dann selbiger nach der Idee in Gott, oder nach dem Freyheitsbegriffe (zugleich) im Menschen, als Mitgliede der Menschh., erfaſst.

a) Hätte wohl eine bekannte Scholastik die Lehre von der „Gnade" so weit auszuspinnen vermocht, läge der Gegenstand nicht dem Menschen so nahe? Und so wichtig die Sache, so schön ist das Wort, wenn — kein Vorurtheil den ästhetischen Sinn störet.

b) Wo der Freyheitsbegriff, in Bezug auf den M. als Subj., einseitig vortritt: da findet natürlich, vor lauter Selbstthätigkeit, die Gnade keinen Ort. Und der Aufklärerey, mit der sich eine gewisse Moralistik verband, ward „die Gnade" nicht bloſs wegen jener Scholastik ein Dorn im Auge. Aber

c) dagegen erhob sich eine Rückwirkung von der poetischen Seite einer neuen Schule: die „Gnade" sowohl als der „Geist" wurde in das Gebiet der Philosophie eingeführt. Freylich indem man sie der „Vernunft" entgegensetzte, wurde zugleich der Mysticismus begünstigt. Hierbey möchte ich bemerken:

1) man verkenne nicht das Tiefere selbst in poetischen Bildern, man schelte dieses nicht Idealistik; aber

2) wer dürfte auf der anderen Seite die Kantische Moral, trotz ihrer Einseitigkeit, Moralistik schelten? — §. 20. A. 4.

Ohne die Gnade ist also überall keine sittliche Triebfeder. Der sittliche Antrieb aber ist als solcher ein Uebernatürliches. Der Natur, nicht der sittlichen Natur,

steht die Gnade entgegen, wie der Himmel der Erde. Uebrigens nehmen wir auch hier die allgemeine (universelle) Bedeutung in Anspruch: so, aber nur so, ist die Philosophie, als Lehre der Menschheit, allumfassend. Und was oben von dem Verhältnisse des reinen Supernaturalismus zum positiven gesagt ward, das findet auch hier seine Anwendung: §. 20. A. 5.

§. 24.

Ob die sittliche Triebfeder, als Bestimmungsgrung erfaſst, Achtung oder Liebe zu nennen sey? — Eine „kritische" und eine idealistische Einseitigkeit.

In der sittlichen Triebfeder als solcher, d. i. unterschieden vom sittlichen Antriebe, so wie dieser von der Anford. etc. ausgeht, findet sich die Anstrebung des Göttlichen. Daher:

Ankündigung, Anforderung, Antrieb;
Anstrebung.

So tritt die objektive oder göttliche Seite vor; so erscheinet, nach unserer bisherigen Darstellung, nur Ein Wort für die subjektive oder menschliche Seite, in diesem Sinne des letzteren Worts.

Und wie erscheinet die Anstrebung auf dem ersten Wege der Bildung, im Anfange der sittlichen Thätigkeit?

1) Eines ist dem Menschen zur Huldigung oder Anstrebung vorgesetzt;

2) huldigt er nun dem Einen Höheren, so schlägt dieses das Niedere, Sinnliche etc. insofern nieder, als ein Widerstreben von dessen Seite Statt findet.

Noch ist aber die Sinnlichkeit der Vernunft nicht untergeordnet. Auf dem Wege der ersten, natürlichen Entwickelung erhält jene bekanntlich einen Vorsprung, ein Uebergewicht: und durch die Umgebungen wird sie mächtig verstärkt. Daher die Macht

der Neigung oder Neigungen, wie solche aus dem Schoofse der Sinnlichkeit hervorgehen. Die Kraft, diese zu ordnen, zu beherrschen, setzen wir voraus, so wie dieselbe von dem Vermögen abstammt, (§. 17) In dem Augenblicke nun, wo der Mensch, irgend Einer, zum Göttlichen aufstrebt, also dem Gewissen folgt oder, wenn man lieber, das Gesetz der Sittlichkeit befolgt; da ist in ihm zunächst

Selbstverläugnung, Selbstüberwindung, Selbstbeherrschung.

Nur die Wichtigkeit der Sache konnte auch diese Vielheit der Worte gestalten. Und kein Mönchisches, was hinzukam, soll jene unserem Blick' entziehen. — Sey es nun, dafs die Selbstverläugnung, in diesem reinen Sinne, da und dort im einzelnen Falle besonders hervorgehe: das Allgemeine, was darin liegt, dafs sie mit dem Gange der menschlichen Bildung dergestalt verknüpft ist, wird dadurch nicht aufgehoben.

Welches Wort sollen wir nun wählen, um die sittliche Triebfeder, wie sie da waltet, zu bezeichnen? Der Genius unserer Sprache bietet uns das gewichtige Wort dar;

Achtung.

Ist dasselbe nicht treffend zur Bezeichnung jener Triebfeder, welche

a) auf einer Seite zum Göttlichen aufstrebt, und

b) auf der andern zugleich das Sinnliche, so weit es widerstrebet, niederschlägt, d. h. unterordnet und eben dadurch in die Region des erstern aufnimmt.

Auf solche Art steht die Achtung der (blofsen) Neigung entgegen. Die Achtung hat demnach als solche eine Richtung auf das Uebersinnli-

che. Erst auf dem abgeleiteten Standpunkte der Reflexion erscheint dann „die Achtung für Tugend, Recht, Unschuld, Wahrheit, Freyheit“ u. s. w. Selbst die Achtung für das Gute oder für das „Moralgesetz“ ist, strenge genommen, eine pleonastische und insoweit populäre Redensweise. Wohl aber können wir, da eben das Absolute in seiner Beziehung auf den Willen (§. 7.) das Gute heifst, hier vom Anfange des Guten reden, wie nämlich dasselbe vermittelst solcher Thätigkeit in den Menschen als Individuum tritt. Also

I. im Anfange des Guten ist die sittliche Triebfeder Achtung.

Aber wie gestaltet sich dieselbe im Fortgange des Guten? Vermöge der weitern Thätigkeit, in der Richtung auf das wahrhaft Göttliche, wird das Niedere demselsen immer mehr untergeordnet. Ja es wird das Sinnliche dem Uebersinnlichen zugewandt. So schliefst die Neigung an die Achtung sich an. Es entsteht eine Geneigtheit zu dem Guten, Lust (Wohlgefallen) an demselben, eine Freudigkeit in dessen Vollbringung u. s. w. Mit Recht heifst diese Geneigtheit oder Neigung schön: so unterscheidet sie sich von der blofsen Neigung, welche dann wohl auch die sinnliche, im Vergleiche mit der sittlichen, genannt werden mag. Denn letztere ist durch die Achtung bestimmt. Und so wie diese von der Vernunft, die Neigung aber als solche von der Natur oder Sinnlichkeit abstammet: so findet sich dann Einheit der Vernunft und Natur, freylich keine vollendete (absolute), aber doch eine stets gröfsere. Und nicht durch Verschmelzung oder Beyordnung, sondern (wie man sieht) Unterordnung des Natürlichen unter das Göttliche ergiebt sich diese Einheit. So vermählt sich

der Himmel mit der Erde im Kreise der handelnden Menschheit! —

Wohl bedürfen wir also wieder ein ausgezeichnetes Wort, um der Sache willen; ein Wort, welches die sittliche Triebfeder auf dieser Stufe der Bildung eben so glücklich zu bezeichnen vermöge: und da gewährt uns jener Genius die

Liebe.

Treffend bezeichnet dieses Wort die besagte, schöne Geneigtheit, Leichtigkeit etc., so wie jenes („Achtung") die Mühe, den sittlichen Kampf auf der niedrigern Stufe u. s. w. Also

II. im Fortgange des Guten ist die sittliche Triebfeder Liebe.

Nach dieser wissenschaftlichen Zergliederung kann gesagt werden:

die Liebe ist jedesmal Achtung; aber die Achtung ist nicht jedesmal Liebe.

Wer nicht zuvörderst (wahrhaft) achtet, der liebt nicht eigentlich: er begehrt oder empfindet blofs. Darum wird dem Lüstlinge, dem Sinnlichgestimmten u. s. f. „die Liebe" abgesprochen, wie oft er auch mit dem Worte um sich werfen mag.

Aber diese Bestimmung setzt voraus, dafs nicht die bekannte Reflexionssprache:

„eine höhere und eine niedere Liebe; moralische und physische, sittliche und sinnliche, oder gar sittliche und unsittliche, keusche und wollüstige (!) etc. Liebe",

eben vordringe. Sey auch diese Sprache in einem gewissen niedrigern Kreise noch immer nicht ganz entbehrlich: unter allen wahrhaft Gebildetern drang doch zeither die höhere, idealische Bestimmung vor. Scharf trat sonach die Liebe der blofsen, wenn auch

„raffinirten", Begierde, dem bloſsen Triebe und besonders der „Wollust" entgegen. Denn als bestimmender Grund, wie selbige in jenem Unsittlichen als solchem ist, ward die Wollust hier aufgefaſst. Und nach dieser Ansicht fielen von selbst alle jene Unterscheidungen weg. Aber es ist merkwürdig, wie

a) auch in Ansehung dieses Gegenstandes der Tiefsinn, zufolge der Idee in ihrer Verbindung mit dem Gefühle, im Lebenskreise hervorging, während

b) im Gebiete der Wissenschaft noch öfters der Scharfsinn mit jenen Unterscheidungen scholastisch spielte, und dabey die Miene des Tieferen oder Höheren annahm. (§. 7. u. w.)

Geht die Wissenschaft von der Idee aus; ist sie also zuvörderst Metaphysik (§. 1. u. 5.): dann ist es ihre Sache, die reine oder tiefere Bedeutung, welche dort, auf jenem Bildungswege, sich allmählig erhebt, zu ergreifen, sie völliger herauszubilden, und so dem Leben in weiteren Kreise wiederum vorzuleuchten.

Fraget man nun, was sonach die Achtung und die Liebe eigentlich sey; so dürfte indeſs folgende Erklärung genügen:

1) Achtung ist diejenige Stimmung eines menschlichen Geistes, welche da eintritt, wenn und wann der Mensch dem Göttlichen ursprünglich huldigt, oder, in einer bekannten, neueren Schulsprache, „das Moralgesetz in seiner Maxime aufnimmt"; und

2) Liebe ist gesteigerte Achtung, oder die Achtung mit der Neigung verbunden, also — aber auf die bestimmte Weise — Einheit der Vernunft und Natur, des Himmlischen und Irdischen etc.

Allerdings kann auch die Liebe schon im Anfange des Guten erscheinen: sie erscheint nothwendig

also, wenn die Idee als solche vortritt, die Zukunft mit der Gegenwart, den Fortgang mit dem Anfang, etc. verbindend. Denn so entsteht die universelle Ansicht, selbst im Kreise menschlicher Individualität.

Und allerdings kann auch die Liebe nicht schlechtals ein Subjektives (= Bestimmungsgrund) aufgestellt werden. Jener objektive, göttliche Grund währet ja fort *), indem die Thätigkeit des menschlichen Subjekts, in solcher Richtung, eintritt. Und wer da sein Auge ferner nach der Idee als solcher richtet, oder dadurch seine Ansicht bestimmt: der sieht natürlich in der Liebe nur Gnade oder die Gabe der Gottheit, eine himmlische Flamme u. s. w. Ja, in der Liebe erblickt ein Solcher dann nothwendig schon die Wärme, die Kraft, das Leben, kurz die sittliche Reinheit und Stärke, welche, dem Gesetze der menschlichen Bildung zufolge, erst späterhin und zwar nicht ohne die Thätigkeit des Menschen (Selbstthätigkeit) eintreten kann.

Faſst man auch die letztere zugleich ins Auge, aber so, wie selbige im ganzen Umfange eines wahrhaft sittlichen Lebens als solchen erscheint: dann stellt nicht sowohl die „Achtung", als die „Liebe" sich dar. Nur im einzelnen, besonderen Falle, wo das sittliche Gesetz eine hervorstechende Aufopferung fodert, mag die sittliche Triebfeder noch besonders als Achtung hervorgehen.

So, denke ich, unterscheidet die Wissenschaft Achtung und Liebe: die Idee selbst macht sich dergestalst durch den Begriff geltend. Nur die Trennung ist auch da ungültig. Wer von der Ach-

*) Es giebt also keine „sich selbst überlassene Vernunft," oder keinen „sich selbst überlassenen Menschen" (in diesem Sinne).

tung, wie diese mit der Selbstbestimmung etc. verknüpft ist, nicht ausgehet: wie möchte der jemals ein bestimmtes, wissenschaftliches Wort über die Liebe vorbringen können? Mystische Phrasen oder poetische Floskeln können doch fürwahr nicht gegenügen. — Nachdem aber die wissenschaftliche Bestimmung gegeben ist; dann mag, in irgend einem Vortrage, die Liebe im Ganzen vordringen. Doch mag auch der Unterschied gelten:

1) im wissenschaftlichen Vortrage kommt zuerst die „Achtung" in Betracht; und immer dringt selbige, wo es auf Erklärung etc. ankommt, vor: aber

2) in der Sprache des Lebens bietet sich vornehmlich, eben weil der Blick auf das Ganze geht, die Liebe dar.

Nach der wissenschaftlichen Erklärung kann das Auge auch dort, im Gebiete der Wissenschaft, auf die Idee zurückgehen. Gleichwie

a) der Mensch, als Glied des besagten Ganzen, ein Göttliches in sich hat, und dieses mit dem Göttlichen κατ' ἐξοχην in realer Verbindung steht: so

b) ist nun auch in dem menschlichen Individuum, welches dem Einen huldigt, wahrhaft Göttliches, als sein Geist etc. Und davon gehet die ächte Begeisterung aus: darin verklärt sich, kann selbige gleich kein anhaltender Zustand seyn, die Liebe.

Wohl gehet die Liebe, mithin auch die Begeisterung, von der Achtung aus, so wie dieselbe im Subjekte, in irgend Einem, Statt findet. Wohl stammt sie von der Vernunft ab: in dieser liegt der Grund oder die Wurzel der Liebe, wenn das Göttliche „Vernunft" genannt wird. (§. 3.) Aber indem wir die endliche Vernunft nimmermehr von der

unendlichen trennen; so ist uns die Liebe im strengsten Sinne 1) objektiv Kraft und Leben von Oben, ein göttliches Feuer etc., und 2) subjektiv eine himmlische Richtung, eine göttliche Stimmung, Schwung und Aufflug des Geistes zum Ewigen etc. Das Subjektive tritt aber vor, sobald von Jemanden gesagt wird, daſs er (wahrhaft) liebe, daſs ihn die Liebe, so wie erst die Achtung, bestimme. Denn immer ist da die Selbstbestimmung zugleich gesetzt, also die Liebe als Bestimmungsgrund erfaſst.

Auch die Liebe hat demnach als solche eine Beziehung auf das absolut Höhere. Auf dem Standpunkte der Reflexion, welcher die Idee voraussetzt, erscheinen erst die verschiedenen Arten der Liebe, und hiemit die entsprechenden Ausdrücke. Das bekannte Wort: „Liebe des Guten und Schönen", ist im Grunde nur populär, ansprechend für das Gemüth oder die Phantasie auf dem Grunde der Vernunft. Tritt aber auf der einen Seite die „Liebe der Gottheit" (Gottes) und auf der anderen „die Liebe der Tugend" auf; so findet sich da wiederum jene Modifikation der Ansicht und hiemit des Ausdrucks nach der Idee als solcher oder nach dem Begriffe der Freyheit. Immerhin wird, wie durch diesen die ethische, so durch jene die religiöse Sprache bestimmt. Wie leicht kann sich da unter Denkern, die in der Sache einig sind, eine Abweichung im Wort' ergeben! —

Auf solche Art begegnet uns die Wahrheit, wissenschaftlich erfaſst, bestimmt in der Mitte zwischen

1) dem Kritiker, d. i. Kantianer, welcher die „Achtung" schlechthin —, und

2) dem Idealistiker oder auch dem Mystiker, welcher die „Liebe" schlechthin als Grund einer wahrhaft guten Handlung aufstellt.

Ersterer hat Recht

a) in Bezug auf den Anfang des Guten, so wie auf den Punkt, von welchem die wissenschaftliche Erklärung als solche im Sittlichen ausgehen muſs: aber

b) sein Blick ist in Ansehung des Ganzen beschränkt, so wie der Freyheitsbegriff die Idee selbst voraussetzt, und wie selbige dann wiederum eintritt. Daher z. B. die abstoſsende Gestalt des kategorischen Imperativ's, wie er schlechthin aufgestellt wurde.

Letzterer aber, nämlich der Idealistiker, hat Recht

a) in Bezug auf den Fortgang des Guten, und auf die Idee, wie diese theils auf den göttlichen Grund, der vor dem Handeln des Menschen hergehet, und dasselbe fortwährend begleitet, hinweist, theils die universelle Ansicht des Lebens bildet, wo zwar nicht das sittliche Gesetz und nicht einmal das sittliche Gebot, aber doch jene gebieterische Form desselben verschwindet: allein derselbe hat Unrecht,

b) in Bezug auf den Anfang etc.; und indem er von dem Begriffe der Freyheit absieht, gebricht ihm jede wissenschaftliche Erklärung der Liebe, jedes bestimmte Wort über das Wesen derselben, und dann jeder Leitstern im Kreise des Lebens, gegen die Eingriffe der Schwärmerey, der Phantasie im Bunde mit der bloſsen und selbst mit der wilderen Neigung, unter dem schönen, aber dann nur täuschenden Namen „Liebe."

Also ein Jeder hat nur halbes Recht, d. i. halbe Wahrheit: und wenn Jeglicher sein Extrem verfolgt, entschwindet das Wahre ganz. Was soll man aber sagen, wenn ein Kritiker (Hyperkritiker?) dieser Art die Liebe schlechthin, als

„ein phantastisches, schwärmerisches Ding",

und ein Idealistiker die Achtung schlechthin, als „ein kaltes, frostiges Ding", abweiset?

Nein auch in der Achtung ist Gefühl, obwohl nicht in demselben Grade, welcher die Liebe auszeichnet; und wo Gefühl ist, da kann die Wärme nicht gänzlich fehlen. Wenn aber die sittliche Triebfeder als solche das Gefühl in sich schliefst; so ist die Absicht, in ihren Unterschiede von der Ansicht, auch Sache des Willens, und folglich von der Triebfeder überhaupt nicht trennbar.

Anmerk. 1. Was Kant „praktische und pathologische Liebe" genannt hat, ist eigentlich nur Achtung und Neigung. Doch verdient auch diese Kantische Bestimmung mit Rücksicht auf den Gang der Kultur eine Auszeichnung: denn selbige trat dem spielenden, ästhetisirenden Sensualismus und jener Mystik, welche dem Menschen nur Empfänglichkeit und Passivität beylegt, kräftig entgegen.

Anmerk. 2. Wie auf dem Wege der wissenschaftlichen Bildung die besagte Reflexionssprache („eine höhere und eine niedere Liebe" etc.) nachwirkt, indefs die höhere, idealische Bestimmung bereits vordringt; diefs zeiget sich besonders in Jacobi's neuester Schrift: „von den göttlichen Dingen" etc. (M. vgl. die „Erläuterung einiger Hauptp. d. Philos." S. 480 bis 481.) — Wer weifs übrigens nicht, wie bey Platon die Liebe als Richtung auf das Göttliche herrscht? Und wer möchte seinen hohen Sinn verkennen, trotz einer Uebertreibung und Einseitigkeit, die er etwa zugleich bemerken mag? —

Anmerk. 3. Das „Moralgesetz" ist nach unserer Ansicht (§. 20) zu keiner Zeit und an keinem Orte trennbar von einem endlichen Geiste. Nimmermehr kann dieser mit dem Ideal oder Absoluten, in jenem Sinne,

zusammenfallen. Also immerhin ist ihm ein Höheres, zu dem er aufstreben soll, gesetzt oder vorgesetzt. Und wie könnte man da ein „*non plus ultra*", einen Stillstand annehmen, ohne den Menschen in ein physisches, wenn auch noch so gesteigertes, Wesen zu verwandeln? Ein Geheimes aber, was dabey vorkommt, gehört zum Geheimnisse der Shöpfung. — Auch die Unterordnung des Sinnlichen kann nur eine völligere, keine vollendete (absolute) seyn. Treffend ist in dieser Hinsicht jenes Apostolische: „*Sentio aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae.*" Es ist die Phantasie, welche so gern den Theil zum Ganzen (zur „Totalität"), den höheren Grad zur Vollendung, hinauftreibt. Und bekannt ist es, wie dieser phantastische Zauberschlag in der Schule des „absoluten Idealismus" waltete. Aber selbst in Fichte's „Grundzügen d. gegenw. Zeitalt." S. 517. ist mir folgende Stelle aufgefallen: „Was der moralische Mensch Pflicht nannte und Gebot, was ist es dem Religiösen? Die geistigste Blüthe des Lebens, sein Element, in welchem allein er leben kann. Für ihn kommt das gebietende Soll zu spät; ehe es gebietet, will er schon, und kann nichts anders wollen. Wie vor der Moralität alles äufsere Gesetz verschwindet, so verschwindet vor der Religiösität selbst das innere; der Gesetzgeber in unserer Brust schweigt, denn der Wille, die Lust, die Liebe, die Seligkeit hat das Gesetz in sich aufgenommen!" Aehnliches findet sich in seiner „Anweisung zum seligen Leben." Aber das erste Gebrechen scheint mir in dieser Stelle, dafs die innere, ursprüngliche Einheit des Religiösen und Moralischen hier, so wie in jener „Anweis.", nicht erfafst ist. (§. 8. vgl. mit der besagten „Erläut." S. 67 bis 94.) — Treffend dürfte man dagegen folgende Bemerkung von Greiling, in seinen „Theophanien" S. 215, finden: „Der ideelle Annäherungspunkt wird verwechselt mit dem Standpunkte, den wir durchs ganze Leben einnehmen; eine Idee also mit der Wirklichkeit, das rationelle Seyn mit dem Seyn in der Erscheinung, welches letztere in Sachen der

Moralität ein Seynsollen ist. Daſs nach Kants Bemerkung („Crit. d. prakt. V." S. 150) durch eine solche moralische Schwärmerey eine Arroganz und Philautie befördert werde, bedarf keines Beweises." Kein ächter Deutsche miſskennt übrigens vieles Treffliche bey Fichte, besonders in seinen praktischen Darstellungen. — Und:

Anmerk. 4. Mit steter Rücksicht auf den Gang der wissenschaftlichen Bildung im deutschen Vaterlande müssen wir auch ein Paar Aeuſserungen aus der Schule der Identitätslehre oder des abs. Idealis. auszeichnen:

1) Ein warmer Freund desselben stellte einen „absoluten Erkenntniſsgrund", und einen absoluten Beweggrund" auf: jenen nannte er „Wahrheit", und diesen Liebe." Nach wiederholter Prüfung finde ich hier, trotz dem Scheine von Wissenschaftlichkeit, die Reflexions-ansicht, welche nur in Bezug auf das Aeuſsere gültig ist, also Oberflächlichkeit uud Popularität. Denn a) das „Erkennen" ist auch hier mit dem „Gewissen" verwechselt; und b) die „Wahrheit" als solche kann in Bezug auf die Handlung nicht aufgestellt werden: nur dem Erkennen — der Erkenntniſs — gehört sie an: §. 7. Freylich ist im Guten als solchem der „Geist der Wahrheit", wie „der Tugend." Allein die Wahrheit fällt 1. der Wissenschaft, und 2. dem äuſsern, empirischen Leben zu, wie das praktische Erkennen hier dem „Irrthume", welchen man begehen könnte, entgegentritt: davon kann aber erst im 2t. Th. die Rede seyn. So konsequent als naiv war es übrigens, wenn dieser Absolute nun, anstatt von der Güte oder Sittlichkeit der Handlung, von der „Wahrheit und Richtigkeit" derselben sprach. Auch so äuſserte sich die „Identität", d. h. die Verwirrung. — Und wie viel lieſse sich, dem Obigen zufolge, gegen die „Liebe" als „absol. Beweggr." erinnern! Von der „Achtung" war und ist in dieser Schule tiefes (oder „hohes"?) Stillschweigen, wo sie nicht eben — derb abgefertigt wird.

Aber wenn Kant's Ansicht und Erklärung nicht umfassend genug war; und wenn so mancher Kantianer mit der „Achtung" spielte, das Wort mifsbrauchte: ist dasselbe darum entbehrlich, ist es an sich darum weniger schön oder treffend? Und verräth diese Wortscheu philosophischen Geist? — §. 2. A. 1.

2) Ein anderer warme Anhänger des absol. etc. sprach kategorisch oder — diktatorisch: „Zwey Menschen, wovon den einen die Sinnlichkeit, und den andern die Achtung für das Moralgesetz bestimmt, stehen auf Einer Linie, und sind höchstens dem Grade nach verschieden; wen aber die Liebe bestimmt, der ist himmelweit über beyde erhaben, der ist wesentlich, specifisch, von beyden verschieden" u. dgl. Welch ein Kontrast, wenn diese Ansicht mit der unsrigen verglichen wird! Denn nach dem Obigen sind

a) der, welchen die Achtung, und der, welchen die Liebe bestimmt, dem Wesen nach Eins, obwohl dem Grade nach verschieden; aber

b) der Sinnlichgestimmte oder, in der Sprache eines heiligen Buchs, der Fleischlichgesinnte steht weder mit dem einen noch mit dem anderen auf Einer Linie; denn er folgt der Sinnlichkeit im Widerspruche mit der Vernunft, die eben das „Moralgesetz" giebt. — Freylich, es ist bekannt, wie der Hyperidealismus nicht nur dieses Wort, sondern auch das W. „Moralität" brandmarkte. —

Noch einmal (fürwahr um der Sache willen!): welche „neue Ethik" mufs da hervorkommen, wo ein solcher Mangel in Absicht der ersten, „sittlichen" oder „moralischen Grundbegriffe" waltet, trotz einem schönen Talente und jeder anderen Kenntnifs? Aber diefs zeuget eben von der besonderen magischen Kraft dieser Idealistik, dafs sie auch solche Köpfe, freylich unter besondern Umgebungen, zu fesseln vermochte. (Zu §. 14. A. 3.)

§. 25.

Wie in der sittlichen Triebfeder das Gefühl und die Absicht zusammentreffen. — Von dem letzten Zweck' und höchsten Gute des Menschen.

Indem ein Mensch dem Göttlichen huldigt, und jedes Niedere dem Höheren unterordnet, fühlt er seine Abhängigkeit. Aber mit diesem Gefühle ist ein Aufstreben verknüpft. Dadurch unterscheidet sich das Gefühl von der blofsen Empfindung. Denn nur ein Wesen, das zwischen Gott und dem Thier' in der Mitte steht, kann fühlen. Und so kommt an diesem Orte des Gefühlsvermögen besonders in Betracht. (§. 15.) Wohl setzt auch das Gefühl, indem es entsteht, ein Objektives und hiemit den Eindruck des Einen Höheren voraus. Aber nicht ohne die Thätigkeit, welche vom Subjekt' ausgehet, und dann eben dem Eindruck' entspricht, kommt das Gefühl wirklich zu Stande. Dieser Eindruck (wenn hier das Wort erlaubt ist) findet schon in der ursprünglichen Ankündigung etc. Statt: und was derselbe voraussetzt, ist nur die Empfänglichkeit, die in und mit dem Gefühlsvermögen gegeben ist. Aber wohl mögen wir auch eine erworbene Empfängl. setzen; diese spricht man dem Unsittlichen ab, wenn gesagt wird: „das Gute, das sittlich Schöne etc. macht keinen Eindruck auf ihn.“

Wahrhaft oder eigentlich fühlend ist also der allein, welcher wahrhaft oder wirklich achtet — das Eine, dem Achtung gebührt, und folglich „Achtung für die Tugend, das Recht etc. hat.“ Und wie er in dieser Richtung beharrt, also seine Achtung zur Liebe sich fortbildet: eben so währet auch das Gefühl, die von jener Huldigung als solcher unzertrennliche Stimmung des Gemüths, in ihm fort. So wird das-

selbe zarter, feiner, tiefer, inniger u. s. w. Hieraus folget: wie

I. das reine, ursprüngliche Gefühl mit der Achtung, so fällt

II. das zartere, tiefere etc. mit der Liebe zusammen: und durch das Gefühl wird dann, indem sie hinzukommt, die Begierde sowohl als die Empfindung bestimmt. (§. 15.) Dann hat allerdings jener Gegensatz zwischen Liebe und Begierde nicht Staat: hier ist ja nicht die blofse! —

Zugleich sieht man, mit welchem Rechte wohl eine dogmatisirende Mystik die sittliche Triebfeder so schlechthin „eine menschliche Produktion", oder gar „eine selbstgeschaffene und kraftlose Vorstellung" nennen möge.

Der objektive, göttliche Grund stellet sich also im Gefühle zuerst dar. Aber in der Absicht geht das Subjektive allein hervor: und mit dem Bestimmungsgrunde als solchem ist darum selbige verbunden, sey dann die Handlung sittlich oder unsittlich. Also nur die gute, sittliche Absicht findet sich mit dem Gefühle zusammen.

Kommt nun der Absicht das Beywort entweder „gut" oder „böse" zu; so gehört sie dem Willen an. Denn die Ansicht heifst „wahr" oder „falsch", weil sie dem Verstande zufällt, da eben das Absolute in seiner Beziehung auf selbigen, wenn ihm die Vernunft zum Grunde liegt, das Wahre genannt wird. Fehlt ihm diese Grundlage, so mufs eben darum Falsches zum Vorschein kommen. (§. 7.) — Aber, fragt man vielleicht, ist nicht die Absicht ein Absehen des Geistes auf irgend einen Zweck, und kann ein solches wohl ohne die geistige Sehekraft, also ohne den Verstand, Statt finden? Auf diese Frage dürften wir Folgendes antworten:

1) der Verstand ist allerdings von der **Intelligenz** nicht trennbar; allein

2) dort, in der Urhandlung, in der inneren Sphäre der Freythätigkeit, tritt er nicht als solcher, als „*intellectus*“ hervor: noch hat seine Verrichtung nicht begonnen;

3) dort gilt vor Allem jenes dem Subjekt' gegebene Bewufstseyn: §. 18.; und

4) in diesem Lichte wendet nun dasselbe als Intelligenz – in Ermangelung eines anderen Worts! — sein Auge, seinen Blick entweder dem Göttlichen zu, oder von selbigem ab.

Fragt man aber nach dem **Was** oder dem **Objekte** der Absicht, etwa das **Wie** oder die **Handlungsweise** demselben entgegensetzend; so müssen wir die metaphysische und die physiche (empirische) Ansicht des Objektiven wiederum wohl unterscheiden:

A. gilt eben die **metaphysische** Ansicht, so gilt zugleich das **Was**; denn auf jenes Eine soll die menschliche Absicht gerichtet seyn:

B. erfafst man aber das Objektive etc. in der **physischen Bedeutung**, dann entscheidet das **Wie** im Gegensatze mit dem **Was**, da hingegen dort das eine mit dem andern zusammenfällt, oder jenes eben durch dieses bestimmt wird. Hier, bey dem Blick' auf das Aeufsere, also erst auf diesem Reflexionspunkte, gilt jenes Bekannte: „Nicht **was** man thut, sondern **wie** – in welcher Absicht, mit welcher Gesinnung — man es thut, entscheidet;“

Die blofs „legale“ Handlung ist also verwerflich vor dem sittlichen Gerichtshofe. Möglich ist aber dieselbe, weil der physische Stoff, der moralisch zu behandeln ist, auch ohne die sittliche Absicht dem Gesetze angepafst werden kann. Der reiche Wollüstling z. B. thut, **was** er thun sollte: er unter-

stützt die arme Wittwe, seine Nachbarin; allein er thut es, um dadurch ihre schöne Tochter zu gewinnen, zu verderben.

Hier nun, auf diesem Standpunkte der Reflexion, erscheint die Absicht als Maxime: und auch diese zerfällt in die „gute“ und „böse“ etc. Indem aber, dem Stoffe in einer blofs legalen Behandlung desselben entgegengesetzt, das Wie selbst als „Form“ auftritt, entspricht diese nur der guten Absicht: und zurückfallend auf den Willen nach seiner Bestimmung, geht sie dadurch auf die Vernunft selbst zurück. Daher stehet dann hier das „Formale“ dem „Materialen“ absolut entgegen, d. h. nicht blofs wie das Himmlische dem Irdischen; sondern wie das Himml. dem Höllischen; denn das Sinnliche fällt ja mit dem Unsittlichen in Eins zusammen, sobald es obenan gesetzt oder als Zweck behandelt wird. Bey dem gegebenen Kulturstande der Wissenschaft können wir auch der Form in diesem Sinne des Worts nicht wohl entgehen: aber um so mehr unterscheide man selbige wohl von jener „Form“, welche in der Wissenschaft als solcher vorkommt, und bekanntlich von dem „Verstande“ abstammt. Also erstere gehört der Handlung als solcher an. („Erläuter. e. H. d. Ph.“ S. 212 u. w.) — Wie übrigens die „Gesinnung“ und mit ihr die „Sinnesart“ sowohl als die „Denkungsart“ der Absicht entspreche, bedarf wohl kaum einer Bemerkung. Kommt auch ein Empirisches hinzu; so ist doch das Reine immer das Erste, Entscheidende. Und wer möchte rechten mit dem Genius der Sprache, dafs er die Denkungsart, wenigstens soweit, mit der Absicht, und die Denkart mit der Ansicht zusammenstellte? Giebt er uns doch zugleich den schöneren Vortheil, dafs wir sehen, wie auch da wiederum die Vielheit der Worte auf die Wichtigkeit der

Sache hinweist, und daſs jedes Sittliche in diesem Kreise der Menschheit von Innen ausgehe. Die Gesinnung heiſst daher mit gutem Grunde die innere Handlung; und sie ist, gleich der Triebfeder etc., entweder sittlich oder unsittlich. Die „reinsittliche" aber klingt zwar etwas pleonastisch: doch mag der Ausdruck, im scharfen Gegensatze mit der bloſsen Legalität, nicht verwerflich seyn.

Auch mag hier die Lehre von den **Zwecken** (*de finibus*) füglich ihren Ort finden. Denn Zweck heiſst das, was Gegenstand der Absicht ist. Dem Thiere etc. kann weder ein Zweck noch eine Absicht beygelegt werden; uud nicht ein Kind des bloſsen Verstandes ist das Absichtliche: es setzt die Vernunft, wenigstens als Anlage und Gewissen, voraus.

Zuvörderst aber müssen wir wohl unterscheiden, was zum Zwecke des Menschen bestimmt ist, und was er, der Handelnde, sich zum Zwecke macht, d. h. den objektiven und subjektiven Zweck.

I. Der objektive Z. ist

1), nach der Idee aufgefaſst, nur Einer: das Eine, welchem der Mensch huldigen soll, das wahrhaft Absolute oder Göttliche. Alles Andere, das Sinnliche und Verständige, ja selbst das Aesthetische, sofern es vom Sittlichen verschiedcn ist, heist da nur Mittel. Daher die einfache Setzung:

Zweck und Mittel.

Das Eine (absolut) Höhere ist Zweck, alles Niedere Mittel dazu. Wenn aber das erstere in seiner Beziehung anf den Willen das Gute, und das letztere, wie es der Neigung als solcher zusagt, das Angenehme heiſst; so kann auch gesagt werden: das Gute als solches ist Zweck, alles Angenehme nur Mittel (nach dieser Ansicht). Und aller-

dings kann an die Stelle des Guten das „Moralische", und an die Stelle des Angenehmen das „Physische" treten. Nur fasse man unter diesem Worte nächst dem Sinnlichen auch das eben genannte Formale auf! Denn immer mufs zugleich gesetzt werden, dafs die verständige (intellektuelle) Bildung etc. zur sittlichen wie das Mittel zum Zweck' sich verhalte. Gar leicht dringt sonst der Intellektualismus vor, welcher, wie bekannt, „die Bildung des Geistes und Herzens" aufführt, oder, wenn er auch dafür die „geistige und sittliche" setzt, doch immer dem Verständigen den ersten Platz anweist, und mit dem glänzenden Beyworte „geistig" dasselbe auszeichnet. Mittelbar, zumal in dem weiteren Kreise, welcher die Wissenschaft und das Leben umfafst, hat dieser Mifsgriff sehr verderblich gewirkt, wie unschuldig er auch, nach dem pädagogischen Gedankengange betrachtet, scheinen mag. Er begünstigte wenigstens die raffinirende Bildung, die einseitige Aufklärung u. s. w. — Uebrigens ist, wie man weifs, auch die religiöse Bildung immer voraus- oder zugleich gesetzt, wenn oder wo die, moralische als Zweck aufgestellt wird: §. 8. Die letztere ist ja an diesem Orte nur darum ausgesprochen, weil hier die ethische Ansicht vorwalten soll. — So erscheint der objektive Zweck aus dem Gesichtspunkte der Idee, wie allerdings auch die Ethik von selbigem ausgeht. Aber

2) auf drm Standpunkte der Reflexion, welcher die Idee voraussetzt, oder darauf sich gründet, und zugleich mit der Wahrnehmung des Sinnlichen verknüpft ist, zerfällt dieser Zweck in den unbedingten nnd bedingten (absol. u. relativ). So wird auch das Niedere, wie es um des Höheren willen gesucht werden soll, Zweck genannt, eben weil der sittlich Handelnde es bezwecket, beabsichtigt, und eben dadurch jenes, wie den Zweck

durch das Mittel, erstrebet. Und natürlich zeigt sich der bedingte Z. als eine Vielheit; denn diese Zwecke sind mit jenen Mitteln ganz Eins. Daher die alte, scholastische Bestimmung:

untergeordnete Zwecke (*fines subordinati*) und höchster oder letzter Zweck (*finis supremus*), — Endzweck.

Betrachten wir nun

II. den Zweck subjektiv; so ist derselbe entweder sittlich oder unsittlich, gut oder böse, ja in einer bekannten Sprache des Lebens göttlich oder teuflisch etc.

1) Der sittliche Zweck ist

a) nach der Idee eben das Eine, was dort als der Eine Zweck und dann als der unbedingte Z. erschienen ist: das Göttliche, wie der Mensch, der gut handelnde, es in sich aufgenommen hat, oder dazu aufstrebet. Was da sein Geist (als Beschaffenheit) ist: das ist auch sein Zweck; denn als *solchen* hat er dasselbe ergriffen. Aber

b) nach der besagten Reflexion ergeben *sich* zugleich sittliche Zwecke, entsprechend jenem bedingten: jedoch nur mittelbar, nur bedingter Weise kann irgend ein Aeufseres als sittlicher Zweck erscheinen, wenn es nämlich dem Innern, dem Uebersinnlichen untergeordnet, also damit verbunden ist. — Folglich tritt

2) der unsittliche Zweck dadurch ein, dafs der bedingte an die Stelle des unbedingten, oder das Mittel an jene des Zweckes praktisch gesetzt wird. Also

a) nach der Idee, obwohl indirekter Weise, fällt der unsittliche Zweck mit dem unsittlichen oder bösen Geiste, mit dem finstern (irrationalen) Princip etc. zusammen: und

b) nach der gedachten Reflexion erscheint, in diesem Falle, auch irgend ein äufserer Gegenstand als böser etc. Zweck. So giebt es dann auch in subjektiver Hinsicht eine Vielheit: sowohl unsittliche als sittliche Zwecke, nach derselben Reflexion.

Wo demnach der Zweck subjektiv erfafst ist, da fallt er (insoweit) mit der Absicht zusammen. Daher ist es gleichviel, ob man Jemanden

1) gute Zwecke oder gute Absichten und hiemit sittliche Triebfedern, auf dieser Seite, und

2) böse Zwecke oder böse Absichten und mithin unsittliche Triebfedern, Maximen etc.

zuschreibe. Aber nur zu oft wird hiebey der Blick durch das Aeufsere von dem Innern oder, was hier Eines ist, durch die Materie von der Form abgelenkt. —

Eben so natürlich schliefst hier die Lehre von den Gütern sich an, soweit dieselbe hier, in der allgemeinen Ethik (Moralphilosophie) und an diesem Orte, vorkommen darf. Denn

I. das Eine, was der idealischen Ansicht zufolge als der Eine Zweck des Menschen erscheint, ist auch das Eine Gut desselben. Wir sehen wiederum das Absolute in seiner Beziehung auf den menschlichen Willen. So steht das Gute dem Angenehmen, das Sittliche dem Sinnlichen etc. entgegen. Und so ist auch das Gute und selbst das Sittliche objektiv erfafst: *αγαϑον*! Daher „die Liebe zum Guten, das Streben nach dem Sittlichen" u. s. f. Im praktischen Vortrage drang auch diese idealische Bestimmung vor: und sie ward bekanntlich sogar populär. Aber in dem Sinne, welcher den tiefern Grund verkennt, und das Populäre schlechthin für das „Vulgäre" nimmt, mag sie nur dem einsei-

tigen „Wissenschafter“ vorkommen, sey es auch, das er sich in seinem beschränkten Felde als einen ausgezeichneten „Wirthschafter“ zeige. — Und

II. zufolge der gedachten Reflexionsansicht zerfällt auch das Gut oder Gute in das unbedingte und bedingte (absolute und relative). Daher dann auch das niedere und höhere, aber ja nicht blofs gesteigerte, Gut; daher auch das oberste oder höchste! — Das Niedere, Sinnliche etc. nimmt an dem Ehrenworte (Prädikat) „gut, ein Gut“ etc. Theil, weil zwischen dem Höheren und Niederen, Göttlichen und Natürlichen etc. kein trennender (absoluter) Gegensatz Statt findet, und weil letzteres bestimmt ist zur Verbindung mit dem ersteren und so, wenn auch durch Unterordnung, zur Aufnahme in die Region desselben: §. 21. Jeder „Wohldenkende“, d. i. Gutgesinnte, setzt diese Beziehung (Relation) des Niederen auf das absolut Höhere voraus, wenn er ein Angenehmes, Brauchbares, Nützliches u. dgl. „gut“ *) nennt. Ja

1) es wäre Pedanterie, wenn das Beywort „bedingt“ neben dem „Guten“ in dieser Hinsicht überall, zumal im Lebenskreise, gefodert, oder jene idealische Bestimmung schlechthin geltend gemacht, und folglich der Gebrauch des Worts: „gut, ein Gut“ etc., auf das Sittliche eingeschränkt würde. Aber

2) wo jene Voraussetzung nicht Statt findet; wo vielmehr das Wort „gut“ und dann sogar „himmlisch“ oder „göttlich“ über ein Sinnliches als solches, zumal als vorliegenden Gegenstand des Genusses, erschallt, so dafs wohl der sinnliche Ernst recht auf-

*) Vom „Guten“ nach dem Begriffe der blofs physischen Zweckmäfsigkeit darf hier keine (weitere) Rede seyn.

fallend, aber kein Funke jener Beziehung sichtbar wird: da müssen wir einen argen Mifsbrauch des Wortes bemerken, und solchem Unwesen um der Sache willen kräftig begegnen. Ja, soll nicht die Wissenscheft auch in dieser Hinsicht dem Leben vorarbeiten? Wenigstens ward zeither zwischen dem „Guten“ und „Angenehmen“, und besonders zwischen „gut leben“ nnd „wohl leben“ schon öfters bestimmt unterschieden. Treffend war z. B. die Frage (Replike), womit das letztere, selbst im gesellschaftlichen Kreise, dem ersteren entgegengestellt, d. h. an dessen Stelle gesetzt, wurde. —

Indem nun das Gute von dem Angenehmen etc., oder das unbedingt Gute von dem bedingt Guten unterschieden wird, ist dasselbe objektiv erfafst. Betrachtet man aber selbiges zugleich subjektiv, oder blofs auf dieser Seite; dann steht das Gute dem Bösen, das Sittliche dem Unsittlichen, gegenüber: und hier findet sich unstreitig der trennende Gegensatz. Also

e) nach der objektiven Ansicht ergiebt sich „das Moralische und Physische“, gerade wie der sittliche und sinnliche Trieb; und

b) nach der subjektiven Ansicht erscheint „das Moralische und Immoralische“, gerade wie die sittliche und unsittliche oder, was bekanntlich hier Eines ist, sinnliche Triebfeder: §. 21.

Der Ausdruck: „moralisch gut und moralisch böse“, entstand auf dem Standpunkte der Reflexion, wo auch das Immoralische in Vergleichung mit dem Physischen ein Moralisches genannt werden mufs. Sonst wäre ja in der Zusammenstellung „moralisch“ und „böse“ ein Widerspruch. Und dabey findet sich allerdings zugleich der Gegensatz ein: „das physich Gute und physisch Böse.“ Je-

doch diese Reflexionssprache verschwand immer mehr, wie eine scholastische Gemeinheit. Wie könnte auch, zuerst metaphysich und dann selbst logisch betrachtet, die Vorstellung von dem Guten überhaupt, so dafs nun dieses in das moralische und physische abgetheilt würde, bestehen?

a) Das erste Eintheilungsglied wäre ja unbedingter, das andere aber bedingter Art; und

b) jenes wäre zugleich subjektiv aufgefafst, dieses aber blofs objektiv.

In ersterer Hinsicht zeigt sich dasselbe logische Gespenst, welches in der Vorstellung einer Natur überhaupt und deren Eintheilung in die moralische und physische waltet. (S. 216 etc., Note.) Und leicht sehen wir, dafs und wie auch in Absicht des sogenannten Bösen überhaupt das Nämliche gilt. — Nein, gleichwie

1) die Vernunft, objektiv betrachtet, in die unendliche und endliche abgetheilt wird: so

2) verstattet nun auch das Gute, subjektiv erfafst, nur die Abtheilung in das unbeschränkte und beschränkte, also wie es in Gott und im Menschen, d. h. in irgend einem wahrhaft guten, ist.

Dieser Ansicht der Sache widerspricht keineswegs jene „Eintheilung des Guten in das unbedingte und bedingte"; denn hier ist a) nur vom Objektiven die Rede, und b) nur auf dem besagten Reflexionspunkte nimmt das Niedere an dem Prädikate des Guten Theil: die Unterordnung und hiemit der wesentliche Unterschied desselben von dem (absolut) Höheren ist also zugleich gesetzt. Insoweit findet da keine Eintheilung Statt. Denn die Einthl., im strengen, philosophischen Sinne, fodert ein Ganzes, das nicht aus der übersinnlichen und sinnlichen Welt zugleich genommen sey. Und sey

dann das Ganze ein Unbedingtes oder Bedingtes; so findet sich unter den Theilen immer wesentliche Einheit, und nur graduelle oder formelle Verschiedenheit. Sobald man von diesem Gesichtspunkte abgeht, sinkt man nothwendig in das Gebiet des Naturalismus herab; denn es verschwindet das Göttliche, sobald es mit dem Natürlichen als Eins gesetzt wird. Und das bekannte Gewirre einer neuen Idealistick gewähret nichts Besseres, indem sie den wesentlichen (qualitativen) Unterschied zwischen dem G. u. N. erst poetisch übersieht, und dann logisch aufhebt. Nur bedenke man zugleich, wie da, wenn und wo eben das Poetische oder Kontemplative vorschlägt, der Geist besser seyn möge, als der Buchstabe! —

Auch dürfte es, in wissenschaftlicher Hinsicht, ein Fortschritt zum Besseren seyn, wenn man auf der einen Seite das Gute und Böse, wie auf der anderen das Wohl und Uebel, aufstellte, also wie das Uebel vom Bösen, so das Wohl von dem Guten scharf unterschiede. Einen neuen schönen Vortheil gewährt uns hier die deutsche Sprache. Der Römer hatte nur „*bonum*“ und „*malum*“, der Grieche nur *αγαϑον* und *κακον*. — Und wohl ist „das moralisch Gute und physisch Gute“ (das Gute und das Wohl) zunächst dem *bono morali et bono physico*“ nachgebildet, so wie etc. — Das Uebel oder das sogenannte physisch Böse erscheint aber selbst, nach dem Obigen, als ein bedingt Gutes, indem es

a) objektiv, oder nach seiner Bestimmung zum Mittel der Sittlichkeit, als Prüfung, Uebung etc., und

b) subjektiv, wenn und wie irgend Einer dasselbe wirklich zum Mittel der Sittlichkeit macht, —

erkannt und betrachtet wird. Wiefern nun hier besonders der Kampf mit dem Aeufsern, einer feindlichen Natur etc. in Betrachtung kommt, offenbart

sich hier besonders das Wahre und hiemit die schönere Seite des Stoicismus. (§. 22)

Fragt man übrigens, ob Gott oder die Tugend das höchste Gut und das letzte Ziel des Menschen sey; so kann sich, meines Erachtens, auch da allein durch die Unterscheidung zwischen der idealischen und der ethischen Ansicht als solcher eine bestimmte Antwort ergeben:

I. nach der Idee als solcher mufs Gott „das höchste Gut etc. des Menschen" genannt werden; denn so tritt das Eine hervor, was eben sowohl unbegrenzt als unbedingt, und welches nun dem M. als Subj. vorgesetzt oder angekündigt ist (§. 18.):

II. nach dem Begriffe der Freyheit aber kommt dieser Name eben so nothwendig der Tugend zu. Denn ist gleich das Absolute hier im Menschen und zwar zugleich subjektiv erfafst: so stehet es nun doch dem Aeufsern als solchem, und zwar dem Glücke sowohl als dem Unglück', entgegen, wie das Höhere dem Niederen.

Und wir müssen beyde Ansichten immer zugleich festhalten, soll anders die Menschheit und hiemit der Mensch weder vergöttert, noch von der Würde eines gottähnlichen Wesens herabgesetzt werden. Die Gottähnlichkeit aber mufs zuvörderst objektiv und im strengsten Sinne, wie solche dem blofsen Naturdinge keineswegs zukommt, genommen werden. Das Denken oder Bewufstseyn, das man etwa dem Menschen allein zuschreibt, ist nur ein Formales; und nur dieses erscheint, wenn die Sache oder das Wesen selbst im Thiere, wie im Menschen, gesetzt ist: wie unterschiede sich dann eben dieser von jenem? Oder was könnte uns (wenn zwischen dem M. u. dem Th. nur ein formeller Unterschied Statt fände) wohl berechtigen, letzterem die „Würde" schlechthin

abzusprechen? (§. 16) Auch sieht man leicht, wie der formelle Untersch. mit dem graduellen zusammenfällt. Ward doch dem Thiere auch ein „Analogon des Verstandes" zugeschrieben! Nun geht aber das Bewufstseyn, logisch betrachtet (d. h. wenn von dem Gegenstande, der Sache etc. abgesehen wird), von dem Verstande aus: und die Sache, das Wesen ist ja, nach der Behauptung des Idealistikers, überall dasselbe (*idem, eadem res*)! — Aber nicht allein diese Idealistik, auch eine theologische Dogmatik und eine gewisse „kritische" Ethik sträubet sich noch immer gegen unsere Ansicht des Menschen, wie sehr auch diese krit. Moral sonst mit jener Dogmatik etc. sich im Widerspruche befinden mag. Also noch einmal:

A. nicht Gott oder die Gottheit, nicht das Göttliche (in dieser Hinsicht), aber ein Göttliches ist im Menschen als Gliede der Menschheit, und

B. im menschlichen Individuum ist nur — wenn der M. dem Einen huldigt — insoweit Göttlichkeit, als nun dasselbe in ihm, nach Mafsgabe der Empfänglichkeit eines endlichen Vernunftwesens, realisirt ist. Denn wie es ihm vorgesetzt ward, kann und mufs das Absolute ideell heissen. —

Die wissenschaftliche Bestimmung von „Vernunft und Freyheit", so wie jene: was Gott sey, findet ja darum an ihrem Orte nicht weniger Statt.

Wir kehren zu der Frage nach dem höchsten Gut' etc. zurück.

I. Wie in der alten, klassischen Welt der Freyheitsbegriff vordrang, so muste sich die Sitttlichkeit oder „Tugend" (*αρητη, virtus*) als das Höchste herausbilden. So wurde die Tugend natürlich die Losung aller Bessern, trotz dem Spiele, welches die

Heucheley oder auch zugleich eine scholastische Beschränktheit mit dem Worte trieb. Wie vielen Stoff gab dieses Spiel dem Spötter Lucian! — Und

II. wie in der neueren, christlichen Welt die Idee gemüthlich oder praktisch vordrang; so trat natürlich das Wort „Gott" vor; und hier wurde die religiöse, wie dort die ethische, Ansicht und Sprache herrschend.

Erst in der späteren Zeit, als die Wissenschaft auf die alte, klassische Welt zurückging, siegte das Ethische wieder. Aber dagegen machte dann, wie bekannt, die letzte, idealistische Schule eine neue Rückwirkung. Man weiſs, welche Extreme, auf der objektiven und dann auf der subjektiven Seite, entstehen müssen, wenn entweder die Idee oder der Freyheitsbegriff einseitig vortritt: §. 6 u. 22.

Zugleich erhellet das Wahre sowohl auf Seite desjenigen, welcher den absoluten Beweggrund in der „inneren Schönheit der Tugend" etc. sieht, als auf Seite dessen, welcher denselben in Gott erblickt, so wie von diesem Beweggrunde die ächte Triebfeder und hiemit die Güte, welche dem Menschen eignen kann, abgeleitet wird:

1) in der inneren Schönh. d. T., wie solche der „inneren Häſslichkeit des Lasters" entgegengesetzt wird, ist das Sittliche nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv erfaſst; aber im Menschen erscheint es nach jenem Begriffe: und

2) in Gott muſs derjenige, welcher seine Ansicht durch die Idee als solche bestimmt, das Absolute schlechthin erblicken, also nur von Gott den abs. Beweggr. etc. herleiten, so daſs ihm dieser im Menschen als solchem gar nicht erscheint.

Was muſs aber, wenn nur die eine oder die andere Seite ergriffen, und die Einseitigkeit durchgeführt wird, auch da erfolgen? (§. 22.) Nein, wie das Sittliche und Religiöse ursprünglich Eins sind: so

bestehet auch keines ohne das andere! — Und was ist wohl die „*bonitas actionum objektiva seu funtamentalis*", welche ein ausgezeichneter Scholastiker der neueren Zeit (Stattler) aufstellte? So weit drang auch hier der Freyheitsbegriff und zugleich die metaphysische Bestimmung des „Objektiven" vor! Denn offenbar ist jene objektive etc. zunächst kein Aufseres, Physisches.

So enge indessen hier das Subjektive mit dem Objektiven verbunden ist; so müssen wir doch jenes von diesem wohl unterscheiden. Die Sittlichkeit ist Güte oder, wenn man will, ein subjektives Gut, also nicht schlechthin Eines mit dem Sittlichen oder mit der sittlichen Triebfeder, wenn in dieser zugleich und zuvörderst der sittliche Antrieb, wie er selbiger fortwährend zum Grunde liegt, erkannt wird.

Anmerk. 1. Man hat den „Universalwillen" und „Partikularwillen" unterschieden; man hat jenen auch „Vernunftwillen" und diesen „Eigenwillen" genannt: und die Mystik drang insbesondere darauf, dafs der Mensch erst keinen eigenen Willen und dann gar keinen haben solle.

a) Jene Scholastik ist wohl entbehrlich; denn sie ist nur eine scholastische Popularität, kam sie gleich neuerlich mit der Miene von hoher Wissenschaftlichkeit wieder. Denn in dem Universalw. ist der Wille als Kraft des Subjekts, wie er dem Sittengesetze gemäfs handeln soll, mit diesem zusammengefafst, also der sittliche Antrieb mit der sittlichen Triebf. vermischt. Und was ist der Partikularw. anders, als — die Selbstsucht, wie die darin die unsittliche Triebfeder lebt? Denn der Wille, eine gegebene Kraft, ist hier mit dem Subjektiven, mit seinem Streben im Widerspruche mit dem Göttlichen etc., *in concreto* erfafst: im Ausdrucke dringt zugleich das Objektive vor. — Sagt man aber „Vernunftwille"; so ist die Vernunft zugleich personificirt. Wohl, so erscheint

die Gottheit; und es kehrt wieder, was von der Ansicht und dem Ausdrucke nach der Idee gesagt ward. Was kann es nun heissen, wenn im Universal- oder Vernunftwillen der letzte Zweck und das höchte Gut des Menschen aufgestellt wird? —

b) Jene Mystik hingegen verwechselt den eigenen Willen mit dem eigennützigen. Freylich soll dieser vernichtet werden: aber mit der unsittlichen oder selbstsüchtigen Richtung verschwindet der Wille nicht, wie dieser dem Menschen im Unterschiede vom Natur-Individuum eigen ist. Und so ist freylich der Ausdruck: „eigener Wille“, zugleich ein Pleonasmus. — Denn die Gemeinheit, welche den Eigensinn mit dem Worte Eigenwillen bezeichnet, darf uns hier nicht aufhalten. Aber darf wohl das Vermögen der Selbstthätigkeit, die Freyheit und dann auch der Wille, „Eigenmacht“ heissen? —

Anmerk. 2. Der „Eigenwille“ im ersteren Sinne ist eigentlich die Selbstsucht: und in dieser besteht das Böse, Unsittliche. Die Möglichkeit derselben besteht aber darin, dafs

a) der Mensch seine Abhängigkeit von dem unendlich Höheren aus dem Auge setzen, und

b) dem Reize der Sinnlichkeit gegen die Stimme der Vernunft sich überlassen kann.

Ahgesehen von dieser körperlichen Hülle; so kann der Mensch als endliches Vernunftwesen — diese Endlichkeit und dann die gleiche Würde im Mitmenschen verkennen. Denn das Göttliche im Menschen erscheint ihm wahrhaft nur dann, wenn er die Menschheit als Nachbild der Gottheit erkennt. Die Selbstsucht hat also zwey Aeste: den Stolz (oder Hochmuth?) nud die Wollust als Bestimmungsgrund, aber im weiteren Sinne. Sagt man nun „Vernunft und Sinnlichkeit“, wie diese jener entweder untergeordnet oder widersprechend seyn kann; so ist jene Endlichkeit vorausgesetzt, und der Blick auf den Menschen besonders als irdisches Vernunftwesen gerichtet. Indessen sind „Stolz und Sinnlichkeit“ auch

auch im populären Vortrage schon als „Feinde der Sittlichkeit" vorgekommen. — Und:

Anmerk. 3. In einer berühmten kritischen Zeitschrift wurde noch letzthin der „reinsittliche Beweggrund" in die „innere Schönheit der Tugend" gesetzt, so dafs man von dem „Gedanken an Gott und die Unsterblichkeit" absah. Darin sah man äufsere Gründe. Zwar fand man diese mit jenem vereinbar. Allein man behauptete, jener könnte auch ohne diese bestehen: und so ging denn natürlich auch eine Moralität schlechthin ohne die Religion (Religiösität) hervor. Soll also, um „rein" zu seyn, der sittliche Beweg- und Bestimmungsgrund auch von dem religiösen „gereiniget" seyn? Oder ist eine solche Reinigung denkbar? — Ein Idealisches sowohl als ein Aesthetisches soll in jener Ansicht von der „inneren Schönh." etc. nicht verkannt werden: 1) der Gedanke an den absoluten Werth des Sittlichen hebet sich durch den Kontrast mit der Ansicht, welche die Beweggründe des Handelns in irgend einem Aeufsern, welches dem Natnrtriebe als solchem entspricht, aufzeigen möchte; und 2) indem man die innere Sch. d. T. mit der „inneren Häfslichkeit des Lasters" kontrastirt, wird jener Gedanke belebet. Aber

a) ist denn Gott oder die Unsterblichkeit für die Tugend, für die Sittlichkeit ein „Aeufseres"? — Immer entscheidet hier jene Grundansicht: §. 8. — Und

b) ist denn der Name „Gott" etc. das Erste, Entscheidende? Kann nicht, auf einer gewissen Bildungsstufe, der Kopf oder Denkgeist von dem Worte „Religion, Gott" etc. durch unglückliche Verhältnisse, Umgebungen u. s. s. abgelenkt seyn, während das Herz oder Gemüth der Sache, dem Gegenstande, unter einem anderen Namen zugethan ist (huldigt)?

Obwohl also die idealische Ansicht, wie solche jeder eigentlichen Rede vom Absoluten zum Grunde liegt, und wie selbige dort auch ästhetisch hervorgehet, nicht zu verkennen ist; so müssen wir doch zugleich bemerken, dafs

auch in jener Rede von der „inneren Sch.“ etc. 1) der Freyheitsbegriff einseitig vortrete, und zugleich 2) die Reflexionsansicht herrsche, welche den Blick zuerst auf die Form, nicht auf das Wesen, der Religion richtet. Wer auf diesem Reflexionspunkte — der übrigens an seinem Orte gültig ist — stehet; der mag nach Hrn. Prof. Fries (gegen meine Religionsphilosophie, indem sie die ursprüngliche Einheit des Religiösen und Sittlichen ausspricht) erinnern: ächte Religiösität ist immer auch Moralitäts, aber nicht umgekehrt; oder: die Religiösität kann freylich nicht ohne die Moralität seyn, wohl aber diese ohne jene“ u. s. w. Auch sieht man, wie einnehmend ein solcher Ausspruch für Alle, die sich auf jenem Standpunkte befinden, klingen müsse: und wer weiſs nicht, wie derselbe wegen des Positiven, welches bey der Religion eintritt, selbst unter den Gebildetern — auf diesem Kulturwege — vorherrschet?

§. 26.

Wie mit der sittlichen Triebfeder die Sittlichkeit zusammenhänge. — Vernunft und Freyheit im Subjekte als solchem betrachtet; die Würde etc.; Verdienst und Schuld.

Das Sittliche wird bekanntlich objektiv und und subjektiv erfaſst: 1. im Unterschiede von dem Sinnlichen, und 2. im Gegensatze mit dem Unsittlichen. Ja wenn nach Nro. 1. das Sittliche dem Guten gleich gesetzt, und dieses als ein Strahl des Absoluten, wie auch der Mensch daran Theil nimmt, aufgefaſst wird: dann erscheint auch das Sittliche oder Gute objektiv in demselben. Daher das bekannte, populäre Wort: „Keiner ist ganz böse, auch der Unsittliche hat noch Gutes in sich, jenen göttlichen Funken“ u. s. w. Aber diese Rede ist, trotz dem Idealischen, das ihr — wo ein herzlicher Ernst spricht — zum Grunde liegt, verwerflich, wenn sie

die nähere, wissenschaftliche Bestimmung ausschliefst: 1) der eigentlich Böse, Unsittliche, hat nichts wahrhaft Gutes in sich, als Individuum; sondern 2) nur die Anlage zum Guten kommt ihm noch zu, weil das „menschliche Individ." von dem „Mitgliede der Menschheit" nicht trennbar ist. — Ohne diese Unterscheidung in Absicht des Einen „Menschen", nach der bekannten Reflexionssprache, wird auch über jenen Fragepunkt nimmermehr das erfoderliche Licht aufgehen. (Das Weitere über diesen Punkt gehört dem 21. Th. zu.) —

In der sittlichen Triebfeder dringt das Subjektive vor, obgleich das Objektive zugleich, ja zuerst, darin aufgefafst werden kann. Und wohl müssen wir im Begriffe derselben die objektive und subjektive Ansicht mit einander verbinden, um dem einen und dem andern Extreme, welche hier eintreten können, glücklich zu begegnen, so wie a) die Möglichkeit derselben offenbar in der menschlichen Natur, sofern sie endlich ist, liegt, und so wie b) beyde, das stoische und mystische, so offenbar neben einander auf dem bisherigen Wege der Bildung entstanden sind: §. 22. Wo jedoch die sittliche Triebfeder gerade mit dem sittlichen Antriebe verglichen wird; da erfassen wir in jener nur das Subjektive, das Menschliche von dieser Seite, aber in der Richtung auf das Göttliche *in sensu eminenti:* §. 18. — Wer diese Gesichtspunkte nicht wohl unterscheidet, der möchte in der obigen Darstellung leicht einen Widerspruch finden. Aber recht verstanden wird (hoffe ich) selbige ein neues Licht über den alten, scholastischen Begriff von der „Gnade", soweit derselbe gültig war, verbreiten. Und es ist der gegenwärtige Zustand der Wissenschaft, ja der höheren Bildung überhaupt, warum ich diesem Gegenstand' eine besondere Aufmerksamkeit wünsche. —

Die **Sittlichkeit** aber ist, obwohl von der sittlichen Triebfeder und hiemit von dem objektiven Grunde nicht trennbar, ein blofs **Subjektives**, ein Erzeugnifs (**Produkt**) des Willens, also des menschlichen Subjekts in der gedachten Richtung:

1) die Sittl. tritt mit der sittl. Triebf. ein; und mit dieser hängt sie zunächst, so wie selbige von dem sittlichen Antriebe sich unterscheidet, zusammen: wie aber

2) letzterer in der s. Triebf. zuerst und dann auch zugleich aufgefafst wird; so unterscheidet sich die Sittlickeit von derselben, so gehet das Merkmal des Subjektiven in dem Begriffe der Sittl. allein und bestimmt hervor. — Aber diese Behauptung hebet nicht auf, was oben von der Idee, wenn sie die universelle Ansicht bildet, in Bezug auf die Sittlichkeit als Gabe etc. behauptet ward: §. 6. u. 17. —

Nach dieser wissenschaftlichen Ansicht fällt also die Sittlichkeit dem **Willen** zu, wenn und indem er dem Einen Göttlichen huldigt, oder das sittliche Gesetz in seine Maximen aufnimmt (**keine Wortscheu!**). Und von dem Willen geht die Sittlichkeit, wie im entgegengesetzten Falle die Unsittlichkeit, auf das über, was zunächst von ihm augeht: die **Handlung**. Daher dringet, wer blofs von der Güte oder Sittlichkeit der letzteren spricht, nicht tief genug ein. Der Wille des Menschen nimmt, im gesetzten Falle, an dem Göttlichen, an dem Absoluten und hiemit am Guten Theil: darum kommt ihm, dem Subjekte „der Name (das Prädikat) „gut, der Gute“ etc. zu.

I. „**Niemand ist gut, als Gott**“, — dieses Wort gilt nach der Idee, indem sie den Blick auf das Eine, was in jedem Sinne des Worts absolut ist, hinlenkt; und:

II. „**Nichts ist gut, als ein guter Wille**“, — gilt zugleich, vom Menschen ausgesagt oder da-

rauf bezogen, nach dem Begriffe der Freyheit, da eben dieser nur dem Menschen, nicht irgend einem Naturwesen, den Willen zuschreibt. Und letzterer geht sonach als die erste menschliche Kraft hervor: jede andere wird in ihrer Wirksamkeit und in ihrem Werthe dadurch bestimmt. (§. 19.) Wäre auch nur dieses Kantische Wort: „Nichts ist gut" etc., ganz — in seiner Tiefe und in seinem Umfange — erkannt; welch ein Gewinn würde schon dadurch der Menschheit, z. B. bey Anstellungen im Staate, zugehen!

1) Wie verderblich wirkt, ohne den guten Willen, ein grofser Verstand!

2) Wie unterstützt, wie hebt dagegen dieser Wille auch das geringere Talent! — Aber freylich

3) wo der gute Wille und der grofse Verstand zusammentreffen: da geht der ausgezeichnete Wohlthäter der Menschheit, ja nach Mafsgabe des Aeufseren der eigentliche Held (Heros) der Menschheit, hervor: §. 15. Wenn jedoch

4) dieser Wille den ächten Heroismus schon zunächst bestimmt; so entscheidet er allein auch hierüber im Universum.

Indem wir nun die Sittlichkeit etc. als Beschaffenheit (Qualität) des Willens erkennen, begegnet uns von selbst eine wissenschaftliche Bestimmung (Definition) derselben. Vom sittl. Gesetze geht die sittl. Triebf. zunächst aus: §. 21.; und eben damit ist die Sittlichkeit innerlich verbunden. Dieselbe ist sonach die Uebereinstimmung des Willens mit dem sittlichen Gesetze, so wie die Unsittlichkeit die Nichtübereinstimmung etc. Es ist leicht, irgend eine andere, entsprechende Formel aufzustellen; und wem sie besser gefällt, der mag jene Kantische vorziehen: „Angemessenheit des Willens zum Moralgesetze", aber — nicht zu-

nächst — der Handlung! Diese Erklärung wäre weder bestimmt noch tief genug. Denn sie könnte auch blofs die äufsere Handlung und hiemit den sinnlichen Stoff, wie er auch ohne die sittliche Gesinnung dem Gesetze angemessen seyn kann, betreffen. Und dann käme ja die blofse „Legalität", nicht die „Moralität", vor.

Aber noch einmal (denn sehr wichtig ist dieses): unsere Vorstellung der Sittlichkeit als eines Reinsubjektiven soll keineswegs läugnen, dafs der handelnde Mensch von dem objektiven, göttlichen Grunde stets abhängig sey. Die Sittlichkeit ist eine Erzeugung, keine Schöpfung, keine Hervorbringung (Produktion) aus Nichts. Unsere Darstellung ging ja selbst von jenem Grunde aus; und indem sie ihn voraussetzt, geht sie da und dort wiederum darauf zurück. Also ist die Sittlichkeit wenn auch ein Erzeugnifs, doch nicht schlechthin das „Werk" (Produkt) der menschlichen Selbstthätigkeit.

Auch läugnen wir nicht, dafs man in der Sittlichkeit selbst den objektiven Grund wieder besonders erfassen und hervorheben könne. Dichterisch mag sie dann zugleich als Objekt dargestellt (personificirt) werden. So sprach bekanntlich Plato von der „Tugend." Und man dürfte fragen, ob nicht da besonders jene Vorstellung von der „inneren Schönheit" d. T. etc. sich ergebe? — Auch stoisch, auch nach dem Freyheitsbegriffe von der einen Seite, erscheint so das Objektive im Sittlichen, nämlich das Göttliche, wie es dem Menschen als Gliede d. M. einwohnt. Und diese Ansichten gingen selbst in den populären Vortrag für die Gebildeteren ein: bald poetisch bald ethisch wird die „Sittlichkeit" als dasjenige Objekt vorgestellt, wornach der Mensch streben soll. So wird auch „der Tugend gehuldigt". Nur eine sogen. theologische Pedanterie oder Intole-

ranz könnte diesen Sprachgebrauch schlechthin verwerfen. Wo aber blofs ethische Phrasen vorkommen, oder das Wort „Gott, Religion" etc. mit sichtbarer Scheu umgangen wird: wer mag es da einem Religiös- oder Sittlichgesinnten verargen, wenn er in solcher Sprache blofs eine (sogen.) Vergötterung der Tugend oder des Menschen erblickt? Kein Wunder, wenn ein Solcher da, anstatt der eigentlichen Tugend, blofs ein „glänzendes Laster" (d. i. blofse, obwohl übertünchte Legalität) findet!

Immer ist, wie bekannt, nach unserer Ansicht die „Religiösität" vorausgesetzt, indem die „Moralität" ausgesprochen wird. Und man darf von jener, dafs sie zugleich gesetzt sey, nur insofern nicht sagen, als sie nicht zugleich genannt wird. Aber in der Religionsphilosophie als solcher wird auf gleiche Art die Sittlichkeit vorausgesetzt. — Wollte indessen Jemand beyde, Moral. u. Rel., so unterscheiden:

1) Moralität ist die Einheit des menschl. Willens mit dem Vernunftgesetze;

2) Religiösität aber ist die Einheit desselben mit dem göttlichen Willen; so dürften wir in dieser Ansicht eine Reflexion finden, die keine Gültigkeit hat. Denn

a) auch Gott ist ja „Vernunft, die höchste, unendliche" etc.; und

b) in der Linie des Handelns, d. i. dem Handelnden als solchem, schwebet ja nicht eben das Göttliche oder Absolute im Menschen vor: §. 18. — M. vgl. die „Erläut. e. H. d. Ph." S. 92 u. 93. —

So wird unsere Grundansicht von der inneren Einheit des Sittlichen und Religiösen (§. 8.) immer zugleich bestätigt.

Sehen wir nun auf die sittliche Anlage zurück; so zeiget sich in der Sittlichkeit die weitere Entwickelung derselben.

I. Die Vernunft (§. 3.) ist nicht nur zum „Gewissen“ (§. 18.) entwickelt; sondern sie ist auch realisirt, d. h. in jener Sprache des höheren oder „gebildetern“ Lebens: sie ist auch zum „Geiste der Wahrheit und Tugend“ entwickelt. So erscheint hier die Sittlichkeit als realisirte Vernunft oder mit Einem Worte Vernünftigkeit. Und es gilt die wissenschaftliche Setzung:

die Sittlichkeit ist jedesmal Vernunft, aber die Vernunft ist nicht jedesmal Sittlichkeit.

Aber so erscheint zugleich jene bekannte Stellung der Worte: „Vernunft und Sittlichkeit“ oder „Sittlichkeit und Vernunft“ keineswegs gültig, um der Sache willen:

1) in dem ersten Ausdrucke ist wenigstens ein Pleonastisches, ein Verstofs gegen die Logik; und

2) der andere könnte wohl gar gegen die Metaphysik verstofsen, wenn oder indem eben die Vern. nach der Sittl. – zwar nicht als Sinnlichkeit, aber doch — als Verstand angesehen würde.

Mögen solche wissenschaftliche Anwendungen zugleich unsere Ansicht der Philosophie, als Metaphysik und Logik, bestätigen (§. 1. u. 8.), trotz dem Mangelhaften, was diese Bestimmung sonst, nach dem gegebenen Gange der Kultur, noch an sich haben mag! —

Der wahrhaft sittliche Mensch ist also auch ein wirklich vernünftiger; oder bestimmter: der Sittliche und der Vernünftige fallen hier in Eines zusammen. Irgend einer ist da nicht blofs als Glied der Menschh. „vernünftig“, d. h. Vernunftwesen, sondern er ist nun auch als menschliches Individuum „vernünftig“, d. h. ein vernünftiges Wesen. Nach einer andern Sprache:

er hat nicht nur Vernunft; sondern die Vernunft hat auch ihn,

d. h. sie beseelt ihn, ist sein Lebensprincip u. s. w.: aber nur vermittelst seiner Freythätigkeit! — So bewähret sich zugleich die („reale", nicht blofs „formale oder graduale") Unterscheidung der Vernunft von dem Verstande als solchem, besonders wenn die §. §. 3, 13 u. 18. mit einander verglichen und verbunden werden. —

Die Vernünftigkeit fällt demnach, wie die Güte oder Sittlichkeit, zunächst dem Willen zu; und von diesem wird sie erst auf die Handlung übergetragen *). Daher „die vernünftige Handlung" als gleichbedeutend mit der „guten oder sittlichen", wie der vernünftige Wille als Eines mit dem guten etc.; und so, auf der anderen Seite, „der unvernünftige" u. s. w. Wenn aber hiebey noch ein Störendes sich einfindet; so ist dieses ein Nachschlag jenes Intellektualismus, der auf deutschem Boden so lange geherscht hat, oder auch ein Nachklang jener Gemeinheit, die, vielleicht glänzend an ihrem Orte, den Verstand auf irgend einer höheren Stufe mit dem Namen „Vernunft" auszeichnet.

Indessen mufs zugleich bemerkt werden, dafs die „Vernünftigkeit" eine weitere Bedeutung, als „die Sittlichkeit", hat. Die Vernunft liegt ja nicht blofs dem Willen, sondern auch dem Verstande und der Phantasie zum Grunde: §. 7. Darum kommt die Vernünftigkeit auch der Wissenschaft und Kunst, nicht allein dem Leben, zu. Wohl aber liegt die Vernunft dem Willen zunächst,

*) „übertragen": aber jenes dürfte man hier, mit Wieland, vorziehen.

wenn dieser in der Tiefe des Gemüths *) aufgefaſst wird, zum Grunde. Und so erhellet zugleich, daſs und wie die Sittlichkeit mit der 2ten Stufe der Vernunft-Entwickelung, also mit der Anerkennung des Göttlichen (§. 4.), zmsammenfällt. Ja wird diese der reine, ursprüngliche „Glaube" genannt; so ist die Sittlichkeit auch damit innerlich verwandt und verbunden. Eben hier geht dann, wenn der Glaube auch Religion oder Religiösität nach derselben Ansicht heiſst, wieder die innere Einheit des Sittlichen und Religiösen hervor. Und in der Gewissenhaftigkeit offenbaret sich besonders, selbst nach manchem Fingerzeige des höheren Genius der Sprache, diese Einheit. Also wie an die

Ankündigung die Anerkennung (d. G.), oder an die

Offenbarung der Glaube, oder an das

Gewissen die Gewissenhaftigkeit sich anschlieſst: so an das

sittliche Gesetz die Sittlichkeit.

Und nach Maſsgabe eines wissenschaftlichen Be-Bedürfnisses mag allerdings auch die umgekehrte Ordnung eintreten. Aber das sittliche Gesetz ist hier nicht bloſs, wie selbiges „in der menschlichen Natur liegt", — nicht bloſs als Anlage, sondern wie die Vernunft in selbigem spricht, wie also das Gewissen (§. 18.) zugleich erscheint, — aufgefaſst. Daher dann auch der sittliche Antrieb (§. 21.), und nach diesem, obwohl auch mit ihm, die sittl. Triebfeder, wie davon die Sittlichkeit nicht trennbar ist. — Uebrigens mag sich bereits aus dem Obigen (§. 10. u. w.) ergeben, wie sich die Vernunft, pädagogisch betrachtet, darstelle: 1. als Anlage, 2. als Anlage

*) Keine — Wortscheu! (S. 5.) Und ist denn dieser Ausdruck die Erfindung einer Schule?

und Gewissen, und 3. als Anlage, Gewissen und Geist. (d. Wahrk. u. T.) — „Erläut. u. H. d. Ph." S. 61 bis 63. — Aber in der Ethik kommt diese Ansicht nur in soweit vor, als der Philosoph von dem Punkte, welchen die Pädagogik als den höchsten erfaſst, ausgehet, und dann nicht die sinnliche oder verständige Bildung, sondern die vernünftige, also die absolut höhere oder deren Gang, ins Auge faſst. Allerdings kommt in der Ethik auch das Verständige und Sinnliche vor: allein nicht wie der Pädagogiker von diesem zu jenem und dann zum Vernünftigen aufsteigt; sondern wie der Philosoph davon zu dem Verst. u. Sinnl. herabsteigt. Soll keine Verwirrung oder Dunkelheit einreiſsen, so müssen wir immer den Unterschied sowohl als den Zusammenhang beyder Ansichten, der pädagog. u. philos., festhalten. —

Gleiche Auszeichnung gebührt auch da, im Kreise der handelnden Menschheit,

II. der Freyheit: §. 14. Als Bestandtheil der sittlichen Anlage ward selbige dort, gleich der Vernunft, erkannt; und wir haben gesehen, wie sich die Freyheit zum Willen entwickelt. (§. 19) Daher die freye Kraft, im Unterschiede von der Naturkraft. Aber so erschien dieselbe zugleich als ein Gegebenes, Objektives. Noch ist, vermöge dieser Entwickelung der sittl. Anlage, die Freyheit nicht im Subjekte als solchem. Wenn aber nun der Mensch dem Göttlichen huldigt; wenn jene Anlage nun weiter, vermittelst der Freythätigkeit, entwickelt wird: dann tritt die Freyheit, wie die Vernunft, in das Subjekt oder menschliche Individuum als solches; dann wird der Mensch, so betrachtet, wahrhaft oder wirklich frey, im entgegengesetzten Falle aber ein Knecht oder Sklave. Daher die erworbene Freyheit nächst oder mit der realisirten Vernunft;

und wie diese der Vern. als Anlage, so stehet jene der angebornen Freyh. gegenüber. Wie also letztere

1) dem Menschen als Gliede der Menschheit einwohnt; so kommt erstere, im gesetzten Falle,

2) dem M. als Subj. oder menschl. Individ. zu.

Diese Unterscheidung, in Absicht der Freyheit, genügt; und ist sie recht erfaſst, dann mag jede ältere und neuere Scholastick in dieser Hinsicht wegfallen:

a) „die Freyheit der Willkühr, der Gleichgültigkeit, vom Zwange" etc. (*libertas arbitrii*, *indifferentiae*, *a coactione* etc.); und

b) „die ideelle, reelle und absolute Freyheit."

Die erworbene Freyheit — es fehlt uns Ein Wort, das der „Vernünftigkeit" an die Seite treten könnte — fällt also, wie die realisirte Vernunft, mit der Sittlichkeit oder Güte des Willens zusammen. Daher ist 1. der freye Wille Eins mit dem guten, sittlichen, und mithin auch 2. die freye Handlung — mit der sittlichen oder guten. Aber diese Bestimmung kann da nicht Eingang finden, wo noch jene (leider! so tief wurzelnde) Pleonastik besteht: S. 194. Trotz diesem Reflexionsgerede hat sich die tiefere, idealische Ansicht doch bereits so weit herausgebildet, daſs man spricht:

1) „nur der Gute ist wahrhaft vernünftig"; und:

2) „nur der Sittliche ist frey" oder „ein Freyer."

Und so macht sich das sittliche Gesetz zugleich als Gesetz der Freyheit in der Wirklichkeit geltend. (§. 20.) — „Also ist die böse, unsittliche Handlung nicht frey oder keine freye?" Nein! Aber die Kraft, wodurch sie zu Stande kam, ist die freye Kraft, nämlich objektiv (aber nicht subjektiv) betrachtet, also im besagten Unterschiede von der „physischen" (natürli-

chen) als solcher. Oder sollen wir eine scholastische Unterscheidung machen:

a) die sittliche Handlung ist direkter Weise frey, weil vermöge derselben die Freyheit erworben wird, oder das Subjekt dazu gelangt; aber

b) die unsittliche Handlung ist nur indrekter Weise frey, weil der Wille, so wie diesem das Vermögen des Guten stets zum Grunde liegt, in selbiger thätig ist, also der Mensch, welcher diese Handlung that, die entgegengesetzte thun konnte *).

Spricht man also vom „freyen Willen", so ist 1. diese Rede verwerflich, pleonastisch, wenn der Wille objektiv betrchtet wird; und sie ist 2) gültig, wenn er subjektiv, als die wirklich in einer dem sittlichen Gesetz entsprechenden Thätigkeit begriffene Geisteskraft, erfasset wird. — Und fragt ein Mystiker, ob sich denn der menschliche Wille selbst frey machen könne; so blickt wohl auch in dieser Frage, findet anders kein Spiel der bloſsen Phantasie Statt, die subjektive Ansicht der Freyheit durch: aber die erfoderliche Antwort ist auch darauf bereits gegeben. (§. 17 u. 19.) Uebrigens kann auch diese subjektive Ansicht nach der Idee als solcher wohl erfaſst werden. Vermöge der letzteren erscheint die Freyheit vollendet, d. i. in Gott. Daher sagte letzthin Jacobi: „der Mensch ist nicht frey, er kann bloſs nach Freyheit streben." Aber man sieht den wissenschaftlichen Mangel bey dem idealischen Blick': es mangelt die Bestimmung nach dem Freyheitsbegriffe, wie dieser dem Menschen

*) Eine Modifikation in Bezug auf das Aeuſsere, z. B. bey dem „Verbrecher", wird im 2ten Th. zur Sprache kommen.

A. als Gliede d. M. ein Göttliches und hiemit Vernunft und Freyheit, die angeborne, und

B. als menschlichem Individuo, wenn ihm die sittliche Richtung nicht fehlt, zugleich die erworbene Freyheit zuschreibt.

Wie lange soll der Doppelsinn, welcher in dem Worte „Mensch" liegt, noch irreführen, noch Mifsverstand und Wortstreit erzeugen? Wie lange die gemeine, konkrete Rede schlechthin selbst im Gebiete der Wissenschaft auftreten? —

Eben dieselbe Bewandtnifs hat es mit der Würde des Menschen: sie hängt ja mit der sittlichen Anlage, also mit V. u. Fr., zusammen. (§. 16) Indem der Mensch, irgend Einer, das sittliche Gesetz ursprünglich befolgt, oder, was nun Eines ist, indem die sittliche Triebfeder als solche eintritt, wird die angeborne Menschenwürde in ihm realisirt. Daher dann der Würdige: „ein würdiger Mann, ein würdiger Jüngling, eine würdige Frau" u. s. w.; ja sogar, da Keiner, was er nun auch werde, aus dem Kreise der Menschheit heraustritt, „der würdige Gelehrte, Künstler, Geschäftsmann" etc. Immer bezeichnet dieses Beywort jenes Eine, was den Menschen adelt, und allem Anderen erst einen bleibenden Werth giebt. Der Würdige ist sonach mit dem Sittlichen, so wie der Unwürdige mit dem Unsittlichen, ganz Eins. Ja negativ trat diese Bedeutung noch bestimmter hervor. Und ist neuerlich das Beywort „würdig" im Kreise der Gebildetern zu besonderm Ansehen gelangt; so war es wohl auch darum, weil man durch den Gebrauch desselben dem feindlichen Gegensatz' auswich, welchen theils die Aufklärung theils die Wissenschaft der Zeit zwischen dem „Moralischen" und „Religiösen" aufgestellt hatte. Denn freylich nach unserer Ansicht,

ist der Würdige eben sowohl religiös als moralisch, wenn, wie gesagt, die Religion zuerst auf Seite des Wesens aufgefafst wird.

Wie die menschliche Freyheit, so theilet sich demnach — auf diesem Standpunkte der Wissenschaft — auch die Würde des Menschen in die angeborne und erworbene. Letztere heifst mit Einem Worte Würdigkeit. (Die lateinische Sprache gab uns nur die „Dignität"; die deutsche giebt uns „Würde" und „Würdigkeit.") Und gleichwie die erw. Freyh. mit der Sittlichkeit in Eins zusammenfällt, so auch die erw. Würde. Insofern sind die Worte „Sittlichkeit" und „Würdigkeit", gleichbedeutend. Aber so findet sich hier die reine, ursprüngliche Bedeutung des letzteren Worts. Denn wohl giebt es auch eine Reflexionsansicht, die gültig an ihrem Orte hinzukommt. Im nächsten Abschnitte wird davon die Rede seyn. —

Da ferner oben, in der objektiven Betrachtung, die Würde des Menschen dem unbedingten oder absoluten Werthe gleich gesetzt ward; so begegnet uns der letztere auch hier, in der subjektiven Hinsicht, und zwar im Vergleiche mit dem relativen oder bedingten Werthe, wie solcher einem menschlichen Wesen vermöge seiner übrigen Kräfte, Fähigkeiten und Fertigkeiten, indem selbiges zugleich als gebildet von der verständigen, ästhetischen und physischen Seite betrachtet wird, allerdings zukommt:

1. Der Würdige oder Sittliche, nach jener Bestimmung, hat a) absoluten Werth als Glied der Menschheit; und b) er hat den absoluten Werth als menschliches Individuum. Ihm eignet also der unbedingte etc. in doppelter Hinsicht. Sein relativer Werth mag dabey gröfser oder geringer, in der Art des Bedingten, seyn: in jedem Falle wird selbiger, so wie er mit dem ersteren überein-

stimmt, oder an denselben tich anschliefst, im Fortgange wachsen, zunehmen, u. s. w. — Und:

2. Der Unwürdige oder Unsittliche hat zwar a) als Glied der M., da solches im Menschen niemals aufhört oder aufgehoben wird, absoluten Werth; aber b) als Subj. oder m. Individ. hat er absoluten Unwerth: und wir sehen, dafs und wie nur jene Unterscheidung in Absicht des Menschen dem Widerspruche vorbeugt, welcher sonst hier eintreten mufs. — Der Unsittliche hat also nur in Einer Hinsicht absoluten Werth: er hat einen als Mensch, und keinen als dieser Mensch. Und wenn er in ersterer Hinsicht über dem Thiere erscheint, so stehet er in letzterer unter demselben. Auf Seite des bedingten Werths aber steht er mit demselben auf Einer Linie, so dafs er blofs nach dem Grade davon sich unterscheiden kann. Auch mag er auf dieser Seite, so wie der bedingte Werth in die Zeit fällt, dem Würdigen gleich seyn: er mag diesen daran übertreffen, oder von ihm übertroffen werden. Aber gewifs wird sein bedingter W. nicht steigen, nicht fortschreiten mit der Zeit; denn im eigentlichen Reiche der Menschheit beharret nichts, was nicht am Centro des Unbedingten (Absoluten und hiemit des Sittlichen) befestigt ist. Treffend sind in diesem Betracht' die Worte „bedingt“ und „relativ.“ Ja dem idealischen Denker als solchem ist der bedingte Werth ohne den unbedingten nur scheinbar, wie glänzend auch derselbe in diesem Flusse der Zeit, d. h. in irgend einem Zeitpunkte, seyn mag. Denn so bildet die Idee (§. 6.) wieder die universelle Ansicht, so stellet sie den Gesichtspunkt der Vollendung oder „Totalität“ auf: was gewifs verschwinden wird, ist in den Augen jenes Denkers (des eigentlichen „Sehers, Propheten“) schon verschwunden.

Welch ein Axiom ensteht uns aus dieser Ansicht der Sache! Und wie fruchtbar müfste selbiges, recht erkannt, in der Anwendung seyn, z. B. bey der Frage nach eigentlicher „Brauchbarkeit" oder „Nützlichkeit' im Staatsdienste, ja bey Würdigung jeder Thätigkeit, die vom Menschen ausgeht!

Mit der Würdigkeit nun tritt das Verdienst, so wie mit der Unwürdigkeit die Schuld, zusammen. Ersteres entsteht in dem Momente, wo der Mensch das sittliche Gesetz ursprünglich befolgt. Und selbiges hängt folglich, wie die Sitthlicheit etc., mit der sittlichen Triebfeder als solcher innerlich zusammen, und zwar,

1) das beginnende, also geringere, Verdienft mit der Achtung, und

2) das gröfsere etc. mit der Liebe: §. 23.

Daher „der Mann von Verdienst", „der Verdiente" = dem Würdigen, und dann „Verdienstvolle". Zwar fällt hiebey ein Blick auf das Aeufsere. Allein, wo keine Spielerey mit dem Worte obwaltet; da ist immer das Empirische durch das Reine, das Materiale durch das Formale bestimmt. Mag also die Wissenschaft zwey Seiten des Verdienstes, die reine und empirische, die formale und materiale, unterscheiden: die erste ist doch immer die Eine entscheidende, so dafs

a) die erstere insofern, als das Verdienst von Innen ausgehet, ohne die letztere, aber

b) diese ohne jene gar nicht seyn kann.

Ja, wo es an der Form gebricht, wo der wahrhaft gute Wille mangelt; da ist überall, mithin auch im Staate, kein eigentliches oder wahres, „Verdienst". Mag auch das Wort erschallen: die „Sache" fehlt, trotz jeder Fülle und Jedem Aufwande von Talent, von Gewandtheit und (empirischer) Kenntnifs. Das „Mifsverdienst" ist vielmehr, nach der tieferen Ansicht,

um so gröſser, je glänzender in solchem Falle die Erscheinung ist. Und vermöge des Fortschritts, da eben das Ewige in der Zeit sich entwickelt, äuſsert jenes Eine im Reiche der Menschheit seine Oberherrschaft (Souverainetät) auch durch die zerstörenden Folgen seines Gegentheils. Wie entspricht hier wiederum die Erfahrung, als Zeugin, dem Ausspruche jener Seherin, der Vernunft! Fest stehet die reine Ansicht auf ihrem Grunde, dem idealischen, was auch immer die (bloſse) Empirie, die gemeine oder geschminkte, rohe oder verfeinerte etc., dagegen aussagen mag. Trotz jedem Scharfsinn', in ihrem Felde und bis zu einem gewissen Zeitpunkte, fehlt dieser Empirie nicht allein der Tiefsinn, sondern im Fortgange der Zeit auch die Konsequenz: selbst in das Gebiet des Denkens, der Logik, wie solche in die Wirklichkeit tritt, und mithin auch im Geschäftsleben vorkommt, dringet jene Zerstörung ein. — Dieser Gegenstand ist einer tiefen Beherzigung werth; denn er greifet in das Herz der Menschheit, der Philosophie.

Aus demselben Grunde kann überall weder ein „angebohrnes Verdienst" noch eine „angebohrne oder angeerbte Schuld" gesetzt werden. Der sogen. Staat, wo noch das eine, und die sogen. Kirche, wo noch die andere vorkommt, sind insoweit noch von der Unwissenheit oder Barbarey selbst beherrscht. Nur kann freylich kein Institut, sofern es menschlich ist, vollkommen gedacht werden. Aber die Vervollkommnung ist überall des Menschen Aufgabe. — Auch jener sogen. juridische Begriff, vermöge dessen eine Schuld (*culpa*) ohne die Bosheit des Willens, d. i. ohne den eigentlich bösen oder unsittlichen Willen, Statt haben soll, ist verwerflich als ein Spiel der Empirie, wie sehr auch derselbe durch die Macht der Zeit und des Ansehens befestigt seyn mag.

Verdienst und Schuld sind demnach mit der Sittlichkeit und Unsittlichkeit oder, was hier gleich viel ist, mit der sittlichen und unsittlichen Triebfeder innerlich verbunden: und nur so weit sollte dieser Gegenstand hier, im It. Th., zur Sprache kommen. Wie das „Verschuldete" dem „Verdienten" nach der berührten Reflexionsansicht entgegenstehe, soll auch im nächsten Abschnitte gezeigt werden, zufolge unserer Ordnung.

Wir haben nun dasjenige untersucht, was dem Subjekte, der menschlichen Thätigkeit, wie diese nächst dem objektiven Grunde zuvörderst eintritt, angehöret. In der Linie des Lebens, des Handelns (aber nicht zunächst im Aeufseren), ist uns dieselbe erschienen. Noch ist also übrig, dafs wir auch die Produktion des menschlichen Subjekts als Denkers über das Sittliche untersuchen.

Anmerk. 1. Es ist mir aufgefallen, wie besonders in den höheren Ständen, wo die französische Bildung vorherrschte, und dann auch die deutsche Sprache mehr Eingang gewann, irgend ein höherer Grad des Verstandes mit dem Worte „Vernunft" ausgezeichneit wird. „O er hat viel Verunnft", sagt man z. B. von Einem, dessen scharfen Blick, Talent und und „Gescheutheit" man eben vorm Auge hat, sey auch dieselbe ganz im Dienste der Selbstsucht. Wo diese Ansicht und Sprache herrscht, da mag wohl das Tiefere und Bestimmmtere, was der Genius deutscher Bildung uns anbietet, nicht leicht Eingang finden.

Anmerk. 2. Unserer Bestimmung der Freyheit in subjektiver Hinsicht stehen mehrere Hindernisse, die auf dem Kulturwege sich einfinden, entgegen: a) die Angewöhnung an den Ausdruck „freyer Wille, der fr. W., ein fr. W."; b) der Umstand, dafs die objektive Ansicht so gern vordringt, und dann sich allein darstellt, theils wegen der Wichtigkeit des Gegenstands an sich, theils wegen

des Widerstreits oder wenigstens der Frage: ob der Wille des Menschen frey sey, das heifst oder sollte heissen: ob der Mensch frey, also ein freyes Wesen im Gegensatze mit dem Naturw., sey, oder ob er einen Willen habe? — und c) das Schwankende, was im Gebrauche des Wortes „Handlung" noch Statt findet. Man nennt bekanntlich auch die Wirkungen, Aeufserungen (Operationen, Funktionen) etc. anderer Kräfte im oder am Menschen „Handlungen"; und im praktischen oder populären Vortrage mag diese Redensweise gelten, weil man den Willen stets unterlegt, also jede andere Kraft damit *in concreto* erfafst. Allein — noch eine kurze Erörterung, bey solcher Wichtigkeit der Sache! — verwerflich ist es, wenn im Gebiete der Wissenschaft 1. „die Handlungen des des Willens, willkührliche, freye" etc., und 2. neben den H. des Willens z. B. „die Handl. des Verstandes" aufgeführt werden. Nein, es müfs dahin kommen, dafs in der objektiven Hinsicht die „Handlung" sowohl als „der Wille" ohne Beywort auftreten: nur im Vergleiche mit Gott oder mit einem andern nicht-irdischen Vernunftwesen, findet das Beywort menschlich Statt. — Das Wort „Verrichtung" scheint übrigens in jener konkreten Erfassung treffend.

Anmerk. 3. Wenn die Handlung in objektiver Hinsicht, d. i. in Ansehung des sittlichen Vermögens, als solche frey ist, und folglich die Setzung: „die freyen H. des Menschen" u. dgl., in dieser Hins. überall nicht Statt finden kann; so ist die Handlung subjektiv betrachtet entweder sittlich oder unsittlich, gut oder böse. Also erst hier finden sich mit gutem Grund' die Beyworte ein. — Güte oder Sittlichkeit etc. gestaltet sich hier zur Beschaffenheit der Handlung sowohl als des Willens. Aber warum tritt nicht auf gleiche Art (als Position, wie der Positiv selbiger entspricht) die „Bosheit" der „Güte" an die Seite? Bekanntlich deutet jenes Wort schon den höheren Grad oder sonst eine Nebenbestimmung an. Ist es

aber nicht möglich, die Bedeutung so, dafs sie dem blofsen Gegensatze der Güte oder Sittlichkeit entspreche, zu reinigen: dann fehlet der deutschen Wissenschaft offenbar ein entsprechendes Wort. — So bekannt übrigens „die sittliche Güte“ ist; so fremd klingt die sittliche Bosheit, trozt der bekannten Reflexionssprache: „das sittlich Gute und sittlich Böse.“ Auch erklingt in dem Ausdrucke: „die sittliche Güte des Willens“, schon etwas Pleonastisches, aber nicht in jenem: „die sitliche Güte des Menschen“ oder auch: „d. s. G. einer Handlung“, indem gerade die besagte Unterssheidung („d. moralisch Gute und phys. G.“) vorschwebt. Und welche Verwirrung könnte aus der scholastischen Entgegensetzung des moralisch Guten theils mit dem physich Guten, theils mit dem moralisch und physisch Bösen, angewandt auf den Willen und die Handlung, entspringen! So möge denn diese Scholastik auch im Felde der Wissenschaft immer mehr dahin schwinden! Um so mehr wird jenes Einfache und Treffende, was der Genius unserer Sprache darbietet, geltend werden. (S. 25.) Nur „das sittlich Gute“ scheint (im Gegensatze mit der Gemeinheit und dem Rohsinne, welcher auch das Sinnliche als solches „gut“ nennet) noch überall nicht ganz entbehrlich. — Und:

Anmerk. 4. Nach unserer Ansicht ist der Wille und hiemit die Handlung nur dann sittlich, wenn jener oder diese, zunächst im Inneren oder als Gesinnung erfafst, dem sittlichen Gesetz' angemessen ist. Mit dieser Ansicht stehet in starkem Widerspruche

1) jene eines berühmten Philologen, welcher in dem „Sittengesetze der Menschheit“ „Zwangsgesetze erblickte, und darum seine hellenischen Götter und Helden von selbigem entband — wie kontrastirt damit unser Freyheitsgesetz in subjekt. Hins., wo nur die Sittlichkeit als die Eine Grundlage alles Andern, was im Reiche der Menschheit und hiemit im Universum ausgezeichnet, edel und grofs genannt werden mag, erscheinet! („D. Religionsphilosophie.“ S. 288.) —; und

2) jene Erklärung eines Meisters der bekannten All- und Einheitslehre: „Die Bestimmung des Vernunftwesens kann nicht seyn, dem Sittengesetz eben so zu unterlegen, wie der einzelne Körper der Schwere unterlegt." Da ist, sehen wir, das sittliche Gesetz ungefähr wie eine bleyerne Last des Geistes vorgestellt. Wie ansprechend mufs so Etwas für die feinern Lüstlinge seyn, denen bekanntlich das „Sittengesetz" ein Dorn im Auge ist! Ja, eine solche Rede wirft auf die Sittlichkeit selbst Schatten, zumal wenn eine moralistische, stoische oder kritische, Einseitigkeit, die vorherging, eben als Folie dient, oder wenn diese Aeufserung mit einer andern verbunden wird, wo schlechthin ausgesagt ist, dafs „wir noch gar keine Moral haben" u. dgl, und wo folglich dasjenige, was die Besten bisher als Moralität aufstellten, wie eine Beschränktheit dahinschwindet. Aber vom „Denker", nicht vom „Menschen", ist die Rede. Wenn übrigens Hr. D. Schellings nicht nur die „absolute Vernunft" (in seiner „Zeitsch. f. spec. Phys."), sondern auch die „absolute Freyheit und Sittlichkeit" (in seiner Schrift Philos. u. Religion") aufstellt: so kennen wir schon den Verstofs entweder gegen die Logik oder gegen die Metaphysik, je nachdem man das „Absolute" nur als Unbedingtes oder zugleich als Unbeschänktes erfafst. (§. 3. u. w.) Dieser Punkt scheint mir allerdings, bey dem gegenwärtigen Zustande der Wissenschaft, besonders wichtig. Und erhob neuerlich, da und dort, auch ein Gegner der Identitätslehre sich oder seinen „Weisen, Edlen, Helden" etc. mit ästhetischen Kraftsprüchen über das Sittengesetz; so war es darum, weil man

a) dasselbe mit dem Sittenprincip — Grundsatze der Sittlichkeit — verwechselt hatte; eine Verwechselung, die um so leichter vorgehen konnte, weil

b) so mancher Kantianer, gleich so manchem Wolfianer in dieser Hinsicht, sein Princip so vorstellte, als wäre dasselbe bestimmt, die Stelle des Gewissens und der sittlichen Triebfeder selbst zu vertreten.

Vierter Abschnitt:

von dem

sittlichen Grundsatze.

§. 27.

Wie der sittliche Grundsatz entstehe, oder wie er durch die sittliche Triebfeder bedingt sey. — Unterschied zwischen Gesetz und Satz der Sittlichkeit.

Wenn die Sittlichkeit selbst, rein oder in der Tiefe des Geistes erfafst, die erste Produktion des Menschen als Subjekts genannt werden darf; so heifst die sittliche Erkenntnifs als solche, d. i. von jenem ursprünglichen Bewufstseyn (§. 18.) wohl unterschieden, füglich die andere, nämlich im gesetzten Falle. Man weifs aber, wie

1) der Satz, heisse er dann Grundsatz oder nicht, mit der Erkenntnifs zusammenhängt, und wie

2) auf dem Kulturwege das Wort „Grundsatz d. Sittl., Moralprincip" u. dgl. vorgetreten ist. Darum ward selbiges oben gesetzt; denn sonst möchte uns die Aufschrift: „von der sittlichen Erkenntnifs" besser gedient haben, zufolge jener höheren Ordnung: §. 4.

Vor allem kommt es nun wieder, in wissenschaftlicher Hinsicht, darauf an, dafs wir

a) die Subjektivität nicht blofs logisch auffassen, macht gleich das Logische den 2ten Bestandtheil jeder Erkenntnifs als solcher aus: §. 21. A. 2.; und dafs wir

b) die genannten zwey Erzeugnisse des Subjekts zwar unterscheiden, aber ja nicht trennen, nach der Gesammtaufgabe der menschlichen Bestimmung.

Auch müssen wir uns noch immer, bey dem gegebenen Zustande der Wissenschaft, wohl hüten, daſs nicht unvermerkt jener Intellektualismus vordringe, welcher den Verstand und hiemit das „Erkennen“ = Denken obenan setzt. Eigentlich tritt sodann nur das Logische im Erk. vor. Nein, jenes Bewustseyn, welches vor dem Subjektiven, vor der Freythätigkeit, wie diese ursprünglich eintritt, hergehet, darf und soll nimmermehr ein „Erkennen“ oder eine „Erkenntniſs“ genannt werden. Wie könten wir sonst der Verwirrung entgehen, da nun einmal die Erkenntniſs, als Vereinigung der Anschauung und des Begriffs, theils der Wissenschaft theils dem äuſseren (reflexen) Leben angehört. — Was die Pädagogik sonst, auch in Bezug auf den Verstand, als nothwendige Bedingung aufweist, setzen wir an diesem Orte als bekannt voraus. — So erscheint nun das menschliche Subjekt

A. wollend oder, was hier Eines ist, handelnd („lebend“: aber das reine, innere Leben kommt da in Betracht), und dann

B. auch denkend oder nachdenkend (reflektirend, „wissenschaftlich“ verfahrend, etc.).

Daher Leben und Wissenschaft, wie zwey Sphären oder Linien der Einen menschlichen Subjektivität, nie getrennt, aber stets unterschieden, so daſs auch die idealistische Rede: „Leben und Wissenschaft sind an sich Eins“, nicht Statt finden kann. Wohl aber begegnet uns das Absolute als Einheitspunkt des Guten und Wahren, wie das eine dem Leben, und das andere der Wissenschaft zufällt oder bestimmt ist. (§. 7.)

Wird nun der „Satz“ nicht bloſs logisch erfaſst; so ist er selbst Erkenntniſs in dem vollen Sinne dieses Worts, also im Gebiete des Uebersinnlichen ein Begriff, welchem die Idee zum Grunde liegt, (§. 6.), nur gesetzt oder ausgesprochen. So gilt

auch hier, was oben (§. 4.) von der philosophischen Erkenntnifs gesagt ward. Die Ordnung ist folgende:

I. Ankündigung des Absoluten, so wie dieselbe mit dem sittlichen Gesetze, unter Voraussetzung der sittl. Anlage verbunden ist;

II. Aufnahme desselben in die Maxime des Willens, wo eben die sittl. Triebfeder als solche eintritt; und

III. Auffassung desselben in die Form des Verstandes, wo nun dieser als Organ der Vernunft hinzukommt, da und wie ohne den Begriff schlechthin auch vom Göttlichen keine Rede, kein Wort möglich ist.

Also erst unter Nro. III. kann sich der sittliche oder ethische Satz einfinden! — Uebrigens sieht man leicht, wie die Aufnahme etc. mit der Anerkennung d. G., und die Auffassung et. mit der Erkenntnifs dess. zusammenfällt. Und wenn dort (§. 4.) die Anerkenn., vorhin aber die Anstrebung d. Göttl. gesetzt wurde: so war es, wie schon bemerkt, darum, weil jenes Wort in Bezug auf die Philos. als Wissenschaft (da sich aus der Anerkenn. die Erkennt. entwickelt), dieses hingegen in Bezug auf das Leben oder Handeln passender schien, wie nämlich derMensch demGöttlichen nicht allein ursprünglich, sondern auch fortwährend huldigen, also dem Ideale sich immer mehr annähern soll: ist hier das Wort anstreben nicht treffend? Nur mit der beginenenden Anstrebung fällt die Anerkennung in Eins zusammen, obwohl diese allerdings, wenn wir sie fortgesetzt denken, auch in der Anstrebung schlechthin erscheinet. Aber, wie gesagt, nur durch seine Brauchbarkeit für die Sache ist dem Worte überall sein Werth bestimmt und gesichert. Und wer möchte gering schätzen, was ihm seine Sprache von dieser Seite

so reichich gewährt? Nur sey unser Auge immer zuerst und dann, wo ein Wort in solchen Betracht kommt, zugleich auf die Sache gerichtet!

Nach dieser Ansicht ist der moralische Satz ein „Produkt" (eine Hervorbringung?) des Menschen als Subjekts, aber so wie er als Denker eintritt. Und als wissenschaftliche Hervorbringung hängt derselbe zunächst von dem subjektiven Grunde unter Nro. II. und dadurch von dem objektiven unter Nro. III. ab: §. 5. Dieses vorausgesetzt, so können wir nun, das sittliche Gesetz mit dem sittlichen Satze vergleichend, sagen:

das eine ist objektive, der andere aber subjektive Setzung.

Aber so dringt auch hier die metaphysische Bedeutung des Worts „objektiv" vor. — Damit nun keine Verwirrung eintrete, damit besonders das Objektive mit dem Subjektiven (das Göttliche mit dem Menschlichen, in diesem Sinne und auf dieser Seite) nicht vermischt und verwechselt werde, müssen wir den Unterschied zwischen „Moralgesetz" und „Moralprincip" bestimmt auffassen, um so mehr, da noch jüngsthin eine solche Vermischung und Verwechselung in wissenschaftlichen Schriften, neben manchem sonst Trefflichen, vorgekommen ist.

1) Das Moralgesetz ist ein Ewiges, Unveränderliches, Heiliges u. s. w., mag es dann nach dem Freyheitsbegriffe in der sittlichen Anlage, im Menschen als Gliede etc., oder nach der Idee als das Absolute = Gott erscheinen: §. 20. Das Moralprincip oder, wenn das Wort erlaubt ist, der Moralsatz ist dagegen ein Enstandenes, durch menschliche Thätigkeit, wie solche in die Zeit fällt, Hervorgebrachtes; und wenn nichts Menschliches dieser

Art vollkommen ist: so kann auch diesem Erzeugnisse des Menschen die Vollkommenheit nicht schlechthin beygelegt werden, sey auch dasselbe, in jener Ordnung, der ächte oder eigentliche Satz der Moralität. — Und:

2) Das Gesetz der Sittlichkeit verhält sich, wenn das Obige gilt, zum Satze derselben wie der Gegenstand zu dessen Vorstellung, wie die Sache zum Wort' oder zu dem ihr entsprechenden Ausdruck. Denn eben der richtige Ausdruck oder, wenn man will, die richtige Aussprechung des sittlichen Gesetzes ist der wahre Satz der Sittl.: und auf dem Standpunkte der Logik (in Ansehung der Sätze, die man daraus ableiten mag) heifst dann selbiger „Grundsatz" oder Princip, in diesem Sinne. Denn noch können wir auch jene praktische Bedeutung (das gute oder rationelle, das Lebensprincip etc.) nicht schlechthin aufgeben: §. 4. u. w.

Noch mehr dürfte der Unterschied zwischen Beyden ins Licht treten, wenn wir, folgend dem Freyheitsbegriffe, zugleich die bekannte Unterscheidung in Absicht des Menschen anwenden:

a) das sittliche Gesetz gehet aus der „reinen", d. h. allgemeinen Menschheit hervor; und es kann schlechthin kein „Produkt" des Menschen genannt werden, da oder wenn bey diesem Worte nothwendig der Mensch als Subjekt in Betrachtung kommt. Aber

b) der sittliche Satz gehet aus der individuellen oder subjektiven Menschheit hervor: er ist ein „Produkt" des Menschen, obwohl erst auf der Linie des Denkens (Nachdenkens etc.), und folglich von zwey höheren Gründen abhängig.

Indessen hebt auch diese Ansicht jene idealische Bestimmung nicht auf, vermöge welcher die Philosophie selbst, mithin jeder wahrhaft philosophische Satz, als Gabe der Gottheit, als Licht von Oben etc. er-

fafst werden kann. Denn was in dieser Hinsicht von der ersten Produktion des Menschen gesagt ist, gilt auch von der andern: S. 170 171. („Erläut. e. H. der Ph. S. 302 u. 303.) Nur dürfen wir hiebey, etwa sprechend von der allein wahren oder göttlichen Erkenntnifs, weder die zeitliche noch die ethische Ansicht des Menschen aus dem Auge lassen. Denn der menschliche Verstand steht sowohl unter dem Einflusse der Natur als unter jenem der Freyheit: durch beyde ist er, indem ein Satz gebildet oder gemacht werden soll, bestimmbar; und die Wahrheit eines Satzes hängt daher nicht allein oder schlechthin von dem inneren Grunde ab.

Anmerk. 1. „Die positiven Gesetze" — sind eigentlich nur Sätze, da und sofern sie von Menschen ausgehen: sie heissen nur Gesetze in Bezug auf den „Unterthan" oder „Untergebenen", nach der Analogie mit jenem Einen Gesetze in Beziehung auf den Menschen als Subjekt. Denn metaphysisch (nicht blofs logisch) betrachtet, ist der Mensch in dieser Hinsicht so recht *ens rationale subjektum.* — Und:

Anmerk. 2. Wie verhält sich die „*Idee des Guten*" zum sittlichen Gesetze auf der einen Seite, und zum sittlichen Satze (Grundsatze) auf der andern?

a) Der Ausdruck „Idee d. G." ist, genau betrachtet, nur eine Popularitet, wenn auch eine glänzende; denn die Idee ist als solche Vorstellung etc. des Absoluten und hiemit auch des Guten: §. 6. u. 7.

b) Wird die Idee nicht mit ihrem Gegenstande idealistisch vermischt; so ist sie ein Subjektives, und erscheint also dort, in jener höheren Ordnung, unter Nro. II., mit oder nächst der Anerkenn. d. Göttl., als die lebendige Vorstellung: das sittliche Gesetz aber ist ja ein Objektives, und tritt unter Nro. I. auf, indem wir vom Göttlichen zum Menschlichen, in dieser Hinsicht, herabsteigen. — Und:

c) Gleichwie das Gefühl, obwohl von der Idee unzertrennlich, besonders dem „Lebensprincip" entspricht, und so auf das Leben hingehet; so bezieht sich die Idee, besonders dem „Lichtprincip" entsprechend, auf die Wissenschaft, beyde mit einander verbindend: §. 4. u. 6. Die Idee liegt sonach dem sittlichen Satze, wie überhaupt dem Begriffe, wenn ihm metaphysische Wahrheit zukommen soll, zum Grunde; ja sie ist von demselben gar nicht trennbar.

Welche Ansicht von der Idee und dem Gesetze (d. Sittl.) müſste wohl da obwalten, wo jene in diesem oder über dieses gesetzt würde? Im letzteren Falle wäre da wenigstens das Gesetz mit dem Satze verwechselt; und indem eben diesem die Idee entzogen wäre, hätte man ihn zugleich getödtet. Und wie das Gesetz, so darf und soll auch die (sittliche) „Gesetzgebung" nicht mit dem Satz d. Sittl., und zumal mit dem bloſsen Begriffe, zusammengestellt werden: §. 7. u. 20., nebst d. A. 3. Einer solchen Vorstellung der Sache dürften wir, aus mehr als Einem Grunde, stark widersprechen, ohne jedoch das Bessere und Schönere, was etwa dabey sich einfände, miſskennen zu wollen.

§. 28.

Der wahre und der falsche Grundsatz in Absicht auf das Sittliche. — Würdigung des sogen. formalen Sittenprincips im Vergleiche mit dem religiösen.

Wem ein absolut Höheres (§. 1. u. w.) wahrhaft gilt; dem ist

1) der wahre Grundsatz etc. derjenige, welcher dieses Höhere, das Uebersinnliche u. s. w. als das absolut Reale und somit als den Einen Zweck ausspricht; §. 25; und folglich

2) derjenige falsch, welcher das Niedere, Sinnliche etc., wie es auch geschminkt oder gesteigert sey, als eigentlichen Zweck des Menschen aufstellt.

Nach dem letzteren Grundsatze tritt der Verstand als die höchste Kraft des Geistes, vielleicht mit dem Namen Vernunft ausgezeichnet, recht eigentlich in den Dienst der herrschenden Sinnlichkeit, in der weiteren Bedeutung dieses Worts. Daher die „Klugheitsregel" oder, wenn man will, das „Gesetz der Klugheit." Denn die blofse Klugheit kommt hier in Betracht: und diese verbindet sich dann mit der Sinnlichkeit. Hier nun findet eine grofse Verschiedenheit Statt; denn vom Aeufseren, vom Zufalle, vom Wecsel der Dinge etc. ist diese sogenannte Regel stets abhängig. Dagegen treten in dem Gesetze, worauf der erstere Satz hinweiset, die Merkmale des Allgemeinen, Festen, Unveränderlichen u. s. w. auf. Aber solche Hin- oder Nachweisung der Wissenschaft setzt immer die ursprüngliche Anerkennung des Höheren voraus: wo diese fehlt, findet jene keinen Zutritt. Aller „Beweis" im Gebiete der Philosophie ist ja nur Entwickelung des schon Anerkannten, jedoch zum Behufe der bestimmten, und deutlichen Erkenntnifs so gültig als unentbehrlich. —

Da und wiefern indessen der Verstand, selbst indem er als Organ der Vernunft eintritt, zugleich unter dem Einflusse des Aufseren, der Lehrer, Bücher u. dgl. stehet: so kann daher eine Verstimmung, eine Verleitung desselben in Bezug auf das Sittliche kommen. Daher eine mehr oder minder empirische Gestaltung der Ansicht desselben. Eine solche Empirie kann sich um so leichter von Aufsen einbilden, weil das Sittliche so mächtig in das Sinnliche eingreift. Auf die Folgen wird sonach der Geist, der denkende, hingerichtet. — Wo nun aber eine solche Verleitung blofs von Aufsen herkommt, da äufsert sich gewifs zugleich ein besserer Sinn, zumal im Felde der Anwendung:

a) Wie reinigte Epikur seine „Wollust" — ἡδονη —, und wie preiset Cicero die bessern Anhänger desselben, gebührt gleich dem Epikureismus, d. i. jener Lehre in ihrer Konsequenz, kein Preis!

b) Selbst bey Helvetius lesen wir, trotz seiner Lehre vom Eigennutz, anderswo diese und jene Stelle, wo er die Aufopferung des eigenen Vortheils schön und groſs findet. Und

c) wie steigerte so mancher „Eudämonist" aus der Leibnitzisch - Wolfischen Schule das Wohlseyn, welches er als letzten Zweck der Handlung angab! Im Angewandten ward dann auch, wie z. B. bey Garve, das eigene Wohl ganz aus dem Auge gerückt. — So gerecht als treffend hat Fichte von diesen Eudämonisten gesagt: „ihr Sinn ist besser, als ihre Worte." — Und was kann oder muſs da, wo der ächte Geist in der Tiefe sich findet und fortdauert, erfolgen! —

In Kant's Schule (wir kennen den Werth seiner Moral: §. 21. A. 4.) trat das „formale" Princip dem „materialen" oder das reine dem „empirischen", wie das wahre dem falschen, entgegen, zufolge der gedachten Unterscheidung: Form und Materie. (§. 25.) Daher die reine Sittenlehre, — der „Purismus": ein Ehrenname im Munde des Freundes, ein Schimpfname in jenem des späteren Gegners! — Der Selbstsucht, welche das Materielle als Zweck behandelt, stellt der Kantische Grundsatz entgegen

a) eine Maxime, die im Reiche vernünftiger Wesen für Alle gültig ist, und

b) die Foderung, daſs die Menschheit, mithin auch der Mitmensch, als Zweck, nicht als Mittel, behandelt werde.

So trat hier das Eine Absolute 1. negativ auf, aber gültig in diesem Gegensatze; und so ging dasselbe 2. auch positiv hervor: aber von dieser Seite hat die Kantische Ansicht nur für die Linie der Reflexion, nicht für jene der Handlung als solche, Gültigkeit, wie nämlich dort „das Göttliche in uns" hervorgeht. Sonst würde ja die Menschheit an die Stelle der Gottheit gesetzt: S. 184. (denn dieser Punkt ist von der gröſsten Wichtigkeit).

Auch hier ist also die Aehnlichkeit der Kantischen Moral mit der Stoischen auffallend, trotz jenem: „*naturae convenienter vivere*" *). Wie der Stoicismus dem Epikureismus, so stehet der ethische Kantianismus dem Sensualismus der neueren Zeit entgegen. Insofern dürfte Kants Ethik wohl der erneuerte, aber zugleich wissenschaftlich erweiterte, Stoicismus heissen. Auch der kategorische Imperativ tritt, so betrachtet, in ein schöneres Licht. Selbst Herder

*) In der Leipz. Lit. Zeit. J. 1812 Nro. 307 bemerkt ein philosoph. Recens. nach Stobäus Eklogen: „Zeno, der Stifter der stoischen Philosophie hat ein formales Princip aufgestellt, nach welchem das höchste Ziel des menschlichen Strebens (το τελος) beurtheilt werden sollte. Er sagt nämlich, dieses Ziel sey ein mit sich selbst durchaus einstimmiges oder vernunftmäſsiges Leben. Erst Kleanth schob in jene Formel das vieldeutige Wort Natur ein, und gab dadurch dem Princip einen materiellen Charakter." — Was vornehmlich entscheidet, ist meines Erachtens, daſs und wie der Stoiker das Höhere im Menschen dem Aeuſseren, uud zwar dem Glücke sowohl als dem Unglück', entgegensetzte. Sonst könnte jenes „Formale" leicht auf das Logische führen; und natürlich würde dann der idealistiche Satz (wie jüngsthin irgendwo) auftreten: „Ethik und Logik sind Eins." Aber was könnte dann hervorkommen, als — bloſse Klugheitslehre?

bemerkte: „es ist kein anderer Weg, wir müssen zu dem Alten „Du sollt!“ zurückkehren“. —

Indem aber Kant von dem Aeufseren, von der „Materie“ absah, blieb ihm natürlich nur die Form, die Handlungsweise. Im Gegensatze mit dem Materiellen, wie solches dem Thiere am Menschen zusagt, mochte nun sein Formeles wohl auf die Vernunft zurückführen, ja mit dem Uebersinnlichen Eins werden. Aber was konnte es wohl als blofse Handlungsweise, als Form des Willens seyn? Da entwickelte sich nun bey Kant und zumal bey so manchem Kantianer ein „Formalismus“, der nothwendig, wenn die Konsequenz nicht mangelte, entweder zum baaren Nihilismus oder zu der besagten Vergötterung der Menschheit und hiemit des Menschen sich gestaltete.

Auf dieser Seite nun dürften wir mit Schleyermacher der Kantischen Moral jenes Platonische „Werde Gott ähnlich,“ so wie jenes Christliche „Liebe Got!“ etc. muthig entgegenstellen. Wie könnte an dem Absoluten, welches dem Handelnden angekündigt ist, eine Beschränktheit erscheinen? (§. 18.) Hier also, in Bezug auf das Leben, trete die Idee als solche, wie durch sie eben die religiöse Ansicht bestimmt wird, überall vor: aber ja nicht losgerissen von der ethischen, von dem Begriffe der Freyheit, wie nach selbigem

a) das sittliche Gesetz und hiemit besonders das Gewissen als Stimme der Vernunft im Menschen erscheint; und wie

b) ohne das Göttliche oder Absolute im M. als Gliede der Menschheit, und wie es dann vermöge der besagten Richtung des menschlichen Individuums als das Eine, was absoluten Werth hat, hervorgehet, — schlechthin keine Wissenschaft von Gott, und kein Leitstern im Leben gegen etc. möglich ist. Den woher ein Stützpunkt für den Denker, wenn jenes

nicht real oder wahrhaft göttlicher Art ist? Oder wie könnte z. B. der würdige Eschenmayer auch nur reden von „Gott“ *), geschweige mit solcher Wärme von Ihm sprechen, wenn da gälte, was er behauptet, dafs „die Ideale unserer Vernunft, Güte Weisheit, Gerechtigkeit etc. zu Idolen werden, sobald wir sie auf die Gottheit anwenden“? Nein, Ideal und Idol stehen sich — in der Sprache der Wissenschaft, nicht etwa in einer gewissen Kunstsprache — entgegen wie Himmel und Hölle, nicht blofs wie H. u. Erde: d. h. es findet zwischen Gott und dem Götzen ein trennender Gegensatz Statt. („Erläut. e. H. etc. S. 133. fg. vgl. mit „D. Religionsph.“ S. 153. u. w.)

So leicht dringt, auf der anderen Seite, die Idee einseitig vor! Wohin soll die „deutsche Wissenschaft“ kommen, wenn der ethische Gesichtspunkt in Bezug auf das Höchste schlechthin aufgegeben wird? Und hat selbigen nicht selbst mancher Ausgezeichnete, der ihn ehedem behauptete, verlassen? Nicht Eine Spur davon findet sich z. B. in Daubs „Einleitung in das Studium“ etc. (M. vgl., über die neuesten Ansichten Anderer, „Die Religionsph.“ etc. S. 171 u. 269!)

Nein, die Mystik als solche gewährt, tretend an die Stelle der Ethik, kein Heil, hebe sie dann die sittliche Triebfeder in Bezug auf die Handlung, oder das ethische Kriterion für die Lehre von Gott auf (übrigens ihrem Wahren im Gegensatze mit der Sophystik, und ihrem Wohlthätigen auf dem Kulturwege im Gegens. mit dem blofsen, kalten Verstandeswesen, der Scholastik etc., stets unbeschadet!). Und man dürfte fragen: soll denn, nachdem man das „Moralische“ einseitig ergriffen, nun das „Religiöse“

*) In Schellings neuer Zeitschrift (für Deutsche etc.) 1. t. H.

eben so erfafst, oder dieses schlechthin über jenes gesetzt werden? Nein, gleichwie das M. u. R. ursprünglich Eines sind, so kann auch keine Entgegensetzung zwischen dem ethischen und religiösen Princip der Sittl. Statt finden. Sondern das wahre Pr. ist nothwendig Beydes: religiös und moralisch; und immer tritt die eine oder die andere Seite besonders hervor, je nachdem man dasselbe nach der Idee oder dem Begr. d. Fr. auffafst. Also nur dahin mufs immer, in diesem Felde der Wissenschaft, unser Bestreben gehen, dafs weder die eine noch der andere einseitig vortrete! Und eine solche Verbindung beyder Gesichtspunkte hindert nicht, dafs man die Moral- und Religionsphilosophie als zwey Wissenschaften behandle; denn was in jeder vornehmlich zur Sprache kommt, entscheidet. Eine „Trennung" im strengen Sinne hat nicht einmal zwischen Philosophie und Empirie (empirischer Wissenschaft) Statt: wie könnten zwey philosophische Wissenschaften, zumal solche Zweige Eines Stamms, in diesem Sinne von einander getrennt werden? Was da eine gewisse Logik fordert, ist wohl gegen die Vermischung gültig: aber man gebe Acht, dafs dieselbe, sprechend für „die Trennung der Wissenschaften", nicht der Metaphysik vorgreife! —

Auch in Platons Darstellungen, vorzüglich da, wo er die Tugend in dieser und jener Gestalt gegegen die Sophistik vertheidigt, gehet offenbar auch der Freyheitsbegriff besonders hervor: daher sein Gutes (αγαϑον) in dieser Gestaltung; daher sein Gegensatz des Guten mit dem Angenehmen, und besonders jener bekannte Ausspruch: „das Gute ist nicht defswegen gut, weil die Götter es lieben, sondern die Götter lieben es, weil es gut ist". Denn ganz einstimmig hiermit — in Bezug auf den Punkt, worauf es hier an-

kommt — ist das neuere Wort: „Eine Handlung ist nicht gut, weil Gott sie belohnt; sondern Gott belohnt sie, weil sie gut ist“. Aber was sagen nun eigentlich diese Worte? Oder wie müssen selbige genommen werden, wenn nicht auf der anderen Seite ein Irrthum sich einfinden soll?

I. Diese Aussprüche deuten, meines Erachtens, dahin: das Göttliche und hiemit das Gute ist für den Menschen, in Ansehung seiner (absolut) höheren Anlage, kein Aeufseres, kein Fremdes. So entscheidet der Freyheitsbegriff, der ethische Gesichtspunkt als solcher, zumal gegen eine sogenannte Theologie, welche das besagte, wissenschaftliche Kriterion des wahrhaft Göttlichen, Uebernatürlichen etc. aufhebt. Allein

II. wenn einer jener Sätze schlechthin aufgestellt, also die Idee, wie solche auf das Absolute *in omni sensu* hinweiset, nicht nur vorausgesetzt, sondern ganz aus dem Auge verloren wird: dann erscheinet das sogenannte Gute über Gott, ja Gott ihm, gleich dem „*fato*“, unterworfen; und was mufs erfolgen, wenn gleichwohl das Gute in der Menschheit, so wie diese der blofsen Natur entgegensteht, erblickt oder gesetzt wird? — Uebrigens verträgt sich mit der ethischen Ansicht wohl jenes Idealische: „Niemand ist gut, als Gott“, nämlich absolut oder, was hier Eines ist, vollkommen gut.

Noch fraget vielleicht Jemand, wie denn das Moralprincip des Verf. eigentlich laute? Denn es soll ja, nach hergebrachter Weise, jede neue Darstellung dieser Wissenschaft durch ein eigenes Princip der Sittlichkeit, oder — durch eine neue Formel sich auszeichnen. Zuvörderst möchten wir nun mit gutem Grunde erinnern: nach unserer Ansicht der Sache ist jede Formel gültig, welche den be-

sagten Gegensatz des Höheren mit dem Niederen ausspricht. Blofs mehr oder weniger treffend kann, wo das Eine Höhere als Zweck dargestellt wird, diese oder jene Formel seyn. Und dann möchte aus der gegebenen Darstellung leicht so viel erhellen, dafs und wie man besoders in Ansehung dieses Gegenstandes Idee und Begriff sowohl unterscheiden als verbinden könne und müsse:

A. Wenn die Idee vortritt, wenn sie die Ansicht vorherrschend bestimmt; so erscheint die Beziehung des Menschen auf das Höhere *κατ' εξοχην*. So gehet besonders die ursprüngliche Abhängigkeit des Menschen, als solche hervor. Und darnach ergiebt sich die Formel:

Lafs den Einen guten Geist in dir und durch dich handeln!

B. Wenn aber, obwohl auf die Idee gebauet, oder dieselbe voraussetzend, der Begriff der Freyheit als solcher vortritt; wenn er auf gleiche Weise die Ansicht und hiemit den Ausdruck bestimmt: dann erscheint die Aufforderung zur Selbstthätigkeit; und da ergiebt sich zunächst nicht jenes „Lafs . . . handeln!" sondern das „Handle!" — ein Aufruf, welcher den ganzen Kreis der Menschheit durchschallet:

Handle vernünftig, handle deiner angebohrnen Würde gemäfs! u. s. w.

So dringet hier das Subjekt vor, während dort das Objektive, wovon die Selbstthätigkeit in dieser Richtung abhängt, dem auffassenden Geiste sich besonders darstellt. Nun erhellet aber schon aus dem Obigen, dafs und wie die eine Ansicht mit der anderen verknüpft werden mufs, wenn nicht das stoische oder das mystische Extrem eintreten soll. (§. 22. u. w.) Auch ist jedes Mal, indem diese oder jene Formel

gültig eintritt, die andere, sofern sie gültig ist, vorausgesetzt. *)

Der ächte Grundsatz in Bezug auf das Eine, was den Menschen adelt, schliefst also immer beyde Ansichten, die ethische und die religiöse, in sich. Denn

1) fehlt die erstere; so waltet der Sensualismus ob: und selbst der Mysticismus trifft, konsequent fortgeführt, damit zusammen;

2) fehlt hingegen die letztere, so entsteht der besagte Formalismus oder ein noch Schlimmeres. —

Aber es kann (immer trete zugleich diese Wahrheit als Leitstern hervor!) der Geist des ächten Princips etc. auch bey einem Mangel von Seite des Ausdruks vorhanden seyn: und insoweit liegt der eigentliche Sinn desselben überall zum Grunde, wo sonst ein herzlicher Ernst sich äufsert, sey es auch, dafs die Denkkraft zugleich an einem Besonderen, Untergeordneten etc. hafte. Nur der eigentliche, konsequente Naturalismus oder Materialismus stellt die Befriedigung der blofsen Naturtriebe als Zweck des Menschen auf. „Vergnügen" (Wollust) ist seine Losung. Und verbindet sich damit die Rücksicht auf Ehre oder Herrschaft; so fällt die Ehr- oder Herrschsucht mit der Wollust im Centro der Selbstsucht zusammen. Spricht er aber, selbst mit der Miene des wissenschaftlichen Denkers, auch von einem „Moralgesezt"; so lautet seine Auslegung desselben, d. i. sein „Moralprincip"(?), also: „Sorge für die möglich gröfste Summe angenehmer Empfindungen!" u. dgl. Von die-

*) Was die neueste Idealistik uns letzthin anbot, ist blofs die alte Mystik, die Einseitigkeit, welche nur das „*non resistere*" (Spiritui . .), das „Ruhen in Gott" etc. empfahl, — Quietismus.

sem sogenannten Grundsatze darf also keine Rede seyn, indem wir, folgend dem sittlichen Princip, von Belohnung oder Glückseligkeit sprechen.

Anmerk. 1. Noch einmal — denn die Gerechtigkeit sowohl als die Wissenschaft fodert, dafs wir diesen Punkt recht erfassen —: ist gleich diese Kantische Bestimmung (das reine oder formelle Princip), strenge genommen, blofs negativ; so hat selbige doch ein Verdienst um die Wissenschaft, nämlich sofern sie besonders dem Empirismus in diesem Felde der Philosophie entgegentrat. Und setzte Kant, wie bemerkt, gleich die Idee hiebey nur voraus; so hatte er sie, indem er solchergestalt vom Sittlichen sprach, doch wirklich vorausgesetzt. Denn der blofse Begriff konnte ihn auch zu dieser Unterscheidung zwischen dem „Formellen" und „Materiellen" nimmermehr führen (nämlich in Bezug auf die Handlung: man unterscheide davon immer das „Reelle und Formelle", welches bekanntlich der Wissenschaft als solcher angehört, nach §. 6. A. 4.). Freylich darf auch die Leerheit, welche vermöge jenes Mangels eintrat, nicht ungerügt bleiben: daher der besagte Nihilismus. Aber ist darum der Einwurf: „das wäre ein Wille, der Nichts will", gegen das Kantische Moralprincip schlechthin gegründet? Oder ist letzteres darum ganz verwerflich, ja keiner besondern Auszeichnung werth? Eben vermöge des Gegensatzes mit der „Materie", indem selbiger scharf gefafst wird, kann die „Form" auf die Vernunf und hiemit auf das absolut Reale zurück- oder hineinführen: §. 25. Wo aber diese Form nicht dergestalt auf die Vern. zurüchgeket: da waltet allerdings in der blofsen F. oder „Handlungsweise" das blofse Nichts; und wie herrschte dieses, wo es nun auf ein Positives oder Reales ankam, iu den Schriften so vieler Kantianer! Nur vergesse man nicht, dafs

1) auch da jenes negative, aber — zumal unter diesen Umständen: S. 213 — auch ausgezeichnete, Verdienst sich einfand, und wie

2) der Leser, eben vermöge jenes scharfen Gegensatzes, einen tiefern und besseren Sinn in diese kritischen Formeln hineinlegen konnte.

Daher jene schönere, praktische Erscheinung, wie selbst ein warmer Freund des Christenthums, und übrigens kein Anhänger der „Kantischen Philosophie", sie bemerkte und auszeichnete: S. 214. Und darum scheint es mir so unwahr als ungerecht, wenn jüngsthin dieser und jener warme Gegner der letzteren das „Verderben der Zeit" von selbiger ableitete, sey es auch, daſs jene Negativität nicht ohne nachtheiligen Einfluſs blieb, zumal wenn dasjenige eintrat, worauf schon dort hingezeigt ist, der „moralische Atheismus." Mag Hr. F. Baader diese sogen. Moral einer „Ruhmfordischen Suppen - Spende" vergleichen (Schell.'s Zeitschr. p. 4.)! Aber in der Krone der „deutschen Philosophie" ist besonders Kants Ethik, trotz allen Beschränktheiten oder Mängeln seiner philosophischen Ansicht, eine Perle, die überall nicht verkannt werden soll: und wie auffallend, wenn auch ein Solcher sie antastet, der ehedem (freylich schon vor zwanzig Jahren) selbst beytrug, „die harten Urtheile über die Kantische Philosophie zu mildern"! — Wenn übrigens Jacobi in einer Zugabe zu seinem Schreiben an Fichte für das Kantische Princip der Sittlichkeit spricht, und in seinem Aufsatze „Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Stande zu bringen" sich wider dasselbe erhebt; so dürfte der scheinbare Widerspruch nur dadurch auflösbar seyn, daſs man annimmt, was auch dem Geiste des Ganzen zufolge wohl unverkennbar ist, daſs ihm dort die ethische Ansicht, und hier, in diesem Aufs., die religiöse (also dort der Freyheitsbegriff, und hier die Idee als solche) lebendig vorschwebte.

Fragt man aber noch, was denn der Wille, indem er das Sinnliche etc. (als Zweck oder Endzweck) nicht will, eigentlich wolle; so entscheidet wiederum jener Kardinalpunkt; ob man ein Uebersinnliches und hiemit ein Etwas, ein Reales, das nicht sinnlich ist, annehme? (§. 1. 7. u. 18.)

Anmerk. 2. Nach Kant ist „das Sittengesetz eine Thatsache (ein Faktum) der reinen Vernunft." Aber ist dasselbe nach ihm ein Gegenstand des „Wissens" oder „Glaubens"? Und die Frage kommt wieder, wenn der Kantianer uns sagt, was bereits jener gesagt hat: „es wird als Thatsache „gefunden." Denn ein „Meynen" (das einzig noch Uebrige in der Darstellung, welche K. im ersten Theile seines „Systems" gab) soll dieses Finden offenbar nicht seyn. Aber das Wissen hat ja K. (eben daselbst) auf das Sinnengebiet eingeschränkt, das Glauben aber seiner religiösen Welt, wie er dazu vom Sittlichen erst aufsteiget, vorbehalten! Giebt uns nun ein Kantianer zu, daſs auch das Sittliche oder das Sittengesetz ein Uebersinnliches ist; so kann er wohl jenes Finden überall kein Wissen nennen. Jedoch Einer hatte jünsthin, und zwar nicht ohne vornehm abzusprechen, so viel Muth, zu behaupten: das Sittengesetz sey ein Gegenstand des inneren Sinnes, also des Wissens etc. Da gäbe es denn eine sinnliche Erkenntniſs des Uebersinnlichen: welch ein Widerspruch! Und wie wäre sie möglich, diese Operation, wie könnte der Sinn als solcher, heisse er dann der innere oder äuſsere, das Uebersinnliche erfassen? (M. vgl. über diese interessante Erscheinung die „Erläut. e. H. d. Ph." S. 370.) Uebrigens suchte ich in allen diesen Schriften umsonst die Unterscheidung zwischen

a) dem Innewerden oder Bewuſstseyn des sittlichen Gesetzes, wie es an den Menschen als Subj. zunächst ergehet: dem Gewissen, und

b) dem wissenschaftlichen Auffassen, der eigentlichen Erkenntniſs des s. Gesetzes, wie solche dem M. als Denker angehört.

Kein Wunder, wenn sodann auch das Moralprincip schlechthin oder geradezu als eine Hervorbringung des Kopfes, wie des Sinnes, vorgestellt, also jene höhere, menschliche Ordnung ganz übersehen wird! (§. 4.) Nein,

das — ächte — Moralprincip ist nicht das Erste: es springt nicht hervor aus dem Kopfe, gleich der Minerva aus Jupiters Haupte. Und fassen wir die Moralität zunächst als solche, rein oder als Gesinnung, auf; so erscheint jene Ordnung auch in folgender Darstellung:

1. Moralgesetz, 2. Moralität, 3. Moralprincip, und zwar, an diesem Orte, stets in herabsteigender Linie.

Anmerk. 3. Nach Bouterwek, in seinem n. Lehrb. „afficirt die Denkkraft den inneren Sinn": und so entsteht die „Idee", so das „Gefühl" etc. S. 46 u. w. Er heifst nämlich die Denkkraft Vernunft, oder umgekehrt, aber von dem Verstande sie wohl unterscheidend. Allein — wie vereinigen wir mit dieser wissenschaftlichen Bestimmung die Logik als Denklehre oder das Denken als Logisches? Man weifs, wie herrschend nun einmal dieser Sprachgebrauch ist: sollten wir hoffen können, jenen dagegen jemals geltend zu machen? — Auch besorge ich, die Darstellung, wie solche da im Ganzen vorliegt, möge den Intellektualismus und dann selbst den Empirismus von einer anderen Seite begünstigen. Denn wie eigentlich die Vernunft, welche der würdige Verf. „Denkkraft" nennt, eintrete, im Gegensatz' oder Vergleiche mit der blofsen Naturkraft: diefs ist nicht bemerkt; und spreche man auch von dem „inneren Sinn": so ist doch hier von dem erworbenen, und dann zarteren, feineren etc. nicht die Rede. Also gilt noch immer der Gegensatz: „Vernunft und Sinnlichkeit"! Freylich nennt Hr. B. das Denken „etwas Uebersinnliches" (das Göttliche) „im Menschen" S. 89. Allein dürfen wir dem „feinen Schurken", dem „unsittlichen Politiker" u. s. w. das Denken schlechthin absprechen? Oder sollen wir annehmen, auch in einem Solchen sey die Vernunft, nicht blofs als Anlage (und Gewissen) oder wiefern er Mensch, d. h. ein Glied des Menschengeschlechts, sondern auch wiefern er dieser Mensch, Subj. oder menschliches Indiv. ist, — mithin auch

wirklich, realisirt, als „Geist der Wahrheit und Tugend"? So ensscheidend sind hier diese Unterscheidungen! (§. 3., 4., 10. u. 11.) Was aber das Scholastische Wort „*Virtualität*" betrifft, so drang sich mir nach wiederholter Prüfung, vornehmlich bey S. 74, die Frage auf: ist wohl da keine Konkretion? und sollte wohl durch das Obige (§. 4. u. 5.) der wahre Sinn des Verf. nicht getroffen oder entwickelt seyn? Auch scheint mir S. 66. u. a. der Ausdruck: „die Vernunft glaubt an sich selbst", in einer wissenschnftlichen Darstellung nicht gültig, wie ansprechend auch dieselbe in einer populären oder praktischen, sofern eine solche Darstellung mit der poetischen verwandt ist, seyn mag. Denn ist hier nicht die „Vernunft" mit dem „Vernunftwesen", dem endlichen, *in Concreto* erfafst? Aber die Vernunft kann ja auch als Anlage (und Gewissen), das Vernunftwesen aber auch als Subjekt oder Individuum betrachtet werden: und nur dieses glaubt ..., im gesetzten Falle! Kann denn aber dieser Fall bey Jedem (bey allen menschl. Indiv.) gesetzt werden? Oder dürfen wir, was man, geblendet von dem Intellektualismus, so leicht aus dem Auge verliert, und was demselben zunächst entgegentritt, nur voraussetzen? Und ist denn der „Glaube" das Erste (in jener höheren Ordnung: (§. 4.)? — Auch die „Anerkennung" begegnet mir da S. 90. U. s. w. — Also gern anerkennend das Treffliche dieses n. Lehrb., ja erfreut durch den wissenschaftlichen Gehalt des Ganzen, so wie durch die schöne, einfache Darstellung, kann ich doch von dem nicht abgehen, was oben gewünscht und bemerkt worden ist: in den Noten S. 185, 222 u. 229

Der würdige Recens. meiner „Erläut. e. Hauptp. d. Philos." in der Leipz. Lit. Zeit. J. 1813, Nro. 90 u. 91 verweiset mich auf die „innere Erfahrung." Allein I. ist das Innere, welches diese Erf. zum Gegenstande hat, Niederes, Bedingtes etc.; so kann ja vermittelst selbiger blofs Empirie, heisse sie auch „empirische Psychologie", hervorkommen. Und versteht man II. das Innere,

welches = dem (absolut) Höheren, also unbedingter Art ist; so kommt ja vor allem die Frage wieder: wem erschliefst sich dasselbe? oder: wie gelangt irgend ein Mensch zum Bewufstseyn des Höheren? Was gehet vor jeder subjektiven, Thätigkeit her? Und wie mufs diese, zuvörderst in der Tiefe etc., beschaffen seyn, wenn das Denken philosophisch, nicht sophistisch, ausfallen soll? Also werden wir stets wieder auf jene höhere Ordnung zurück- oder hineingetrieben! — Möge auch dieser Rec. das Obige prüfen, und dann auf seine Anzeige meiner „Erläut." etc. (so wie auf diese) einen vergleichenden Blick werfen, besonders über Vernunft, Offenbarung, Glauben und Wissenschaft. Denn ich kann und darf seiner Anzeige in mehreren Stellen hierüber nicht beystimmen (wie, um so wichtiger Gegenstände willen, anderswo gezeigt werden soll). Wohl mögen wir auch im Gebiete der Philosophie Einer von dem Anderen, nach einem Wunsche von Bouterwek, „lernen": man vergleiche das Obige S. 71; denn nur so mag die Philosophie wahrhaft fortschreiten. Uebrigens war, als mir diese Recension zukam, dasjenige bereits abgedruckt, was oben (S. 107 bis 112) über das Verhältnifs der Psychologie zur Philosophie, über die Synthese und Analyse etc. gesagt ist. Noch kann ich, prüfend jede Aeufserung meines Recens., 1) wohl die empirische Psychologie" als Propädeutik der Philos. in Bezug auf den studirenden Jüngling annehmen, aber 2) eine Psychologie als solche vor der Philosophie und als deren Begründung nicht erkennen. Denn vor der Philosophie gesetzt, wäre ja die Psychologie von allem philosophischen Wissen noch entblöfst (oder rein?). Allein

a) wie fände sich dann hier Psychologie, im Unterschiede von der Physiologie? Und wenn

b) letztere ein Zweig der Empirie = Physik, also nicht des Empirismus, ist: fällt dann nicht erstere der Philosophie zu? Ja

c) wie könnte da, in der „psychologischen Anthropologie“ nach deren Unterscheidung von der „physiologischen“, ohne die Idee und folglich ohne den metaphysischen Grund über das Humane oder Menschliche, über die Psyche oder den Geist etc. überall ein treffendes Wort sich einfinden? Denn hier kommt es, wie bekannt, nicht auf die „empirischen Vorkenntnisse“ an: das Rationale ist hier entscheidend! —

Will man aber, nach der „kritischen Philosphie“, nunmehr eine „kritische Psychologie“ als Begründerin der Philosophie aufstellen; so dringen sich überdiefs die Fragen auf: 1) Ist den nicht die Psychologie als solche, als Wissenschaft, kritisch, untersuchend, prüfend u. s. w., also der Ausdruck ein Verstofs gegen ein bekanntes Gesetz der Logik? Und 2) kann, ja mufs nicht vermöge der Konsequenz, der Intellektualismus und hiemit der Hyperdogmatismus eine andere, eine neue Stütze erhalten, wenn die Philosophie wieder zunächst auf die Einsicht, auf die Einsicht als solche, sey es auch die kritische oder kritisch-psychologische, gebaut wird? Oder 3) wie sollen wir diesem Dogmatismus, wie er leider auch in jener kritischen etc. die „allein wahre“ aufgestellt hat, vorbeugen, wenn „die Philosophie als Gemeingut der Menschheit“ in dem bestimmten Sinne — S. 68 bis 70 — nicht gelten soll? Ja 4) wie kann wohl die Philosophie, wenn sie nicht solchergestalt, in dem innern Verbande mit der Kultur der Menschheit, erfafst und geltend wird, zu dem ihr gebührenden Ansehen emporsteigen? Und 5) mit welchem Rechte heifst wohl eine Ansicht der Philos., welche eben diese als Wiss. von jenen zwey höheren oder tieferen Gründen — §. 4. u. 5. — ableitet, „Dogmatismus“ in dem Gegensatze mit der „Kritik“, welcher die Untersuchung, das Eindringen, die erfoderliche Scheidung u. s. f. ausschliefst? Nein, denke ich, verwerflich ist der Dogmatismus, welcher von der Form, wie dann selbige auch genannt werden mag, ausgehet: aber gültig ist der, welcher

dem Skepticismus entgegensteht, oder mit der „Dogmatik", welche zufolge der „Erkenntnifs" in jener Ordnung eintritt, verknüpft ist. (S. 15.).

Noch bemerke ich hier Folgendes. Wer die Winke S. 3, 47 u. 104 zusammenfafst; dem dürfte sich leicht der Gedanke ergeben: man setze also die Metaphysik und Physik = Philosophie und Empirie (nur diese von dem Empirismus, Naturalismus etc. wohl unterscheidend, also die Pysik = Empirie keineswegs vom Göttlichen losreifsend); die Logik ist dann auf jeder Seite, als angewandte L., zugleich gesetzt: und nur da, wo sie als reine Logik auftritt, mag sie dann noch besonders zur Sprache kommen. — Hiebey ist zu erinnern: a) nur im Gegensatze mit dem Intellektualismus, der nach dem bekannten Gange der Kultur so leicht vordringt, ward oben, §. 1. u. w., die Metaphysik vor der Logik gesetzt: b) so steigen wir zugleich von der Vernunft zum Verstande herab, nach dem bemerkten Unterschiede der philosophischen Denkweise von der pädagogischen; c) die nähere Bestimmung mag sich da, wo sonst die Logik neben der Metaphysik auftritt, aus dem vergleichenden Gegensatze leicht ergeben; und d) ist wohl zu erwarten, dafs die Bedeutung, welche die Metaphysik der Philosophie ganz gleich setzt, jemals durchdringen, oder auch in den weiteren Kreis, welcher die Wisserschaft mit dem äufsern Leben verbindet, eingehen wird? — Möge nur alle Philosophie, mithin auch die Phisosophie des Sittlichen, zuvörderst als Metaphysik erkannt werden! Denn sobald sie dafür erkannt, und die Metaphysik selbst nach solcher Bestimmung von der (blofsen) Logik auf der einen Seite, und von der „Physik" auf der anderen wohl unterschieden ist: dann ist auch diese, sofern sie auf eine bekannte französische Weise im Gebiete der Ethik selbst herrschen will, aus demselben verbannt; dann heifst auch das (ächte) Moralprincip, auf die gedachte Art aus der Natur des Menschen hervorgegangen, als solches metaphysisch, so dafs kein anderes darüber gesetzt werden darf. — Und:

Anmerk. 4. Noch begegnet uns hier, wie „die übernatürliche Moral", so das „übernatürliche Moralprincip." So möge denn über einen Gegenstand, welcher theils an sich theils in Ansehung des gegenwärtigen Zustandes der Wissenschaft — und in Rücksicht auf den Gang unserer höhern Bildung — allerdings wichtig scheint, noch Etwas gesagt werden. Im Gegensatze oder Vergleiche mit einer sogenannten „Philosophie", die im Grunde nur Logik oder Empirie war, erschien dem Theologen, welcher für das wahrhaft Höhere Sinn hatte, auch das Göttliche im Menschen eigentlich in Verbindung mit dem Aufserordentlichen, was er zugleich annahm. Von letzterem kann, wie gesagt, hier nicht die Rede seyn. Aber den gedachten Begriff des „Uebernatürlichen" müssen wir auch da geltend machen:

1) Der ächte oder eigentliche Grundsatz der Sittlichkeit ist übernatürlich, eben weil er sich in der sittlichen Anlage gründet. Also stehet, so weit er gültig ist, selbst jener formale dem materialen, wie das Uebernatürliche dem Natürlichen, gegenüber; denn auch das letztere ist, wenn es an die Stelle des ersteren gesetzt wird, verwerflich. Wer folglich über das sittliche Princip ein höheres, wie den Himmel über die Erde, setzet; der hebt jenes auf, der sündigt gegen die Metaphysik.

2) Nimmt man aber das Wort Natur wieder in dem bekannten, formalen Sinne; so ist auch der sittliche Grunds. als solcher natürlich, d. h. gegründet in der sittlichen Natur des Menschen. Denn hier ist ja kein blofs logischer Satz. Derselbe ist zuvörderst eine Erkenntnifs, nicht blofs ein Begriff: sein Stoff oder Gehalt aber kommt ihm ja von der Vernunft oder, was hier gleich viel ist, aus der sittlichen Anlage. Wohl kann also gegen irgend eine Empirie gesagt werden: das Princip der Sittl. ist natürlich, d. h. der menschlichen Natur nicht fremd, nicht von Aufsen genommen, dem Menschen nicht durch irgend eine äufsere Macht aufgedrungen u. s. w. Aber die Rede findet nicht

Statt: „der natürliche Grundsatz der Sittlichkeit“; denn offenbar ist hier ein Pleonasmus, folglich ein Verstoſs gegen die Logik.

Nimmermehr kann also der Philosoph zugeben, daſs man jenes Auſserordentliche, worin es auch bestehe, „übernatürlich“ nenne, in Vergleichung mit dem Göttlichen (Uebernatürlichen oder Absoluten) im Menschen. Denn sonst ergäbe sich 1. auch eine doppelte Bedeutung dieses Worts: und welche neue Scholastik, welche neue Verwirrung müſste da erfolgen! Ja, würde nicht immer wiederum das eine Uebernatürliche zu dem andern, wie das Höhere zum Niederen und hiemit wie das Uebersinnliche zum Sinnlichen etc., sich verhalten? Denn so lautet nun einmal diese Hauptunterscheidnng im Reiche der Menschheit, so gilt sie unter allen Gebildetern. Wollte man aber 2. jenes Auſserordentliche darum übernatürlich nennen, weil es „über den Lauf der Natur“ sey: so würde ja die sittliche Natur des Menschen wiederum mit der bloſsen Natur zusammengeworfen, oder das Sittliche mit dem Physischen unter das Gattungsmerkmal „Natur“ gestellt. Aber ein solches Verfahren widerstreitet der Metaphysik und dann auch der Logik. (S. 217, Note.) — Der Freund des positiven Supernaturalismus kann demnach sein Besonderes nur auſsernatürlich nennen, wenn er anders das Göttliche im Menschen nicht aufheben, und folglich bloſsen Naturalismus aufstellen will, selbst unter dem Namen „Supern.“ Und nur damit das Auſsernatürliehe nicht widernatürlich ausfalle, machen wir gegen die sogenannte Hyperphysik das „Natürliche“ in der formellen Bedeutung geltend, gerade wie dort gegen den Weltling, Aufklärling u. s. w., nur auf einer anderen Seite in diesem Lande der Kultur.

Soll aber jenes Gespenst (noch einmal: unbeschadet dem Positiven, das göttlich ist, sey es gesagt!) im Gebiete der „Theologie“ verschwinden; so muſs zuerst in jenem der „Philosophie“ die besagte Unterscheidung in Absicht auf die

Natur angenommen und durchgeführt seyn. Konnte doch selbst Carus, bey welchem sonst das Sittliche so schön und kräftig hervorgehoben ist, sprechen von „einer höhern reinmenschlichen Naturlehre der Seele"! (Sämmtl. Werke B. 1, S. 346.) — Man verbinde diese Aeufserung mit dem Obigen: S. 17 u. 216 (Note). — Und was noch besonders widersteht, oder die Verwirrung begünstigt, ist das eingewurzelte, durch die Macht der Zeit und des Ansehens befestigte „Naturrecht." 1) Auch das Recht ist ja als solches, im Gegensatze mit der blofsen Macht, Gewalt, Despotie etc., ein Uebersinnliches, Uebernatürliches: wie könnte das „Recht" zur „Natur", in diesem Sinne des Wortes, passen? Nimmt man aber 2) das Wort nicht im materiellen Sinne, so ist das Recht, wie die Sittlichkeit und die ächte Sittenlehre, auch an sich natürlich: und das „positive Recht" erscheint, wie das „positive Gesetz" (S. 98 bis 200), zuvörderst „natürlich" oder rein. Denn nur was an sich Recht ist, mag dann auch für solches erklärt — als Recht gesetzt oder „ponirt" — werden. So wäre denn eben „das natürliche Recht" eine Sünde gegen die Logik, und „das Naturrecht" gar ein Verstofs gegen die Metaphysik, wenn das Wort „Natur" ohne Beynamen stets in der materiellen Bedeut. zu nehmen ist, und in der formellen niemals ohne das Beywort sittlich oder sinnlich etc. aufgeführt werden darf.

Auch ist es, in wissenschaftlicher Hinsicht, kein Gewinn oder Fortschritt zum Bessern, wenn zwar von „unserer höhern Natur" gesprochen, aber deren Aeufserung wie jene der blofsen Natur aufgestellt wird: als wirkte dieselbe durch einen Menschen wie durch ein Organ, als sprühten so die Funken der „Wahrheit etc. hervor. Denn so wird

1) zwischen dem Gewissen, wie solches zum „Guten" auffordert, und der Wissenschaft, wie dieser das „Wahre" angehört, nicht unterschieden: §. 7. u. 18.; und

2) die eigentliche menschliche Ordnung in Bezug auf die „Erkenntnifs der Wahrheit“ etc. ganz übersehen: §. 4.

Ja, wie dort bey dem Mystiker schlechthin als Gabe der Gottheit, so erscheint hier die Wahrheit (= d. wahren Erk.) als Gabe der Natur: und es klingt dabey naiv, wenn sie dem Philosophirenden selbst „unbekannt und unbewufst“ heifst. Nach dieser Ansicht sind natürlich alle Versuche der Philosophie (mehr oder weniger) „gelungen.“ Aber es giebt dann auch zwischen dem Wahren und Irrigen, ja sodann auch zwischen dem Guten und Bösen, schlechthin nur einen Gradunterschied. Es giebt keine Sophistik, in unserem Sinne des Worts: S. 14, 17 u. 18. U. s. w. — Das Humane, was bey dieser Ansicht erscheint, gilt nur in Bezug auf jene Reflexion, wo „der Geist besser, als der Buchstabe“, heissen kann, wo also der „Geist der Wahrheit“, unzertrennlich von der ursprünglichen, (aber nicht ohne die Freythätigkeit gesetzten) Anerkennung des Göttlichen, zuerst aufgefafst wird, unterschieden von der „logischen Wahrheit“, wie diese, betreffend die Form, noch fehlen kann, im Gange der Bildung. — Diese Sprache über die Philosophie herrscht leider! in der Abhandlung, welche Hr. Dr. Weiller seinem „Grundrifs der Geschichte der Philosophie“ (1812) vorgesetzt hat: „Ueber das Verhältnifs der philosophischen Versuche zur Philosophie.“ Gern erkenne ich auch darin Kräftiges, Treffendes etc.; aber nachdem ich den Aufsatz mehr als Einmal geprüft hatte, drang sich mir das Urtheil auf: hier ist im Ganzen, wenn ich jene Ansicht konsequent erfasse, entweder eine physikalische Darstellung, oder eine blofse, obwohl schönere oder gesteigerte, Popularität.

§. 29.

Wie mit dem sittlichen Grundsatze die Zurechnung verbunden sey: Belohnung und Strafe. — Die „Glückseligkeitslehre", im gültigen Sinne des Worts.

Sobald ein menschliches Wesen zn der sittlichen Erkenntnifs als solcher gelangt; so enstehet ihm auch die Reflexion, welche das Gute und Böse, im Kreise der subjektiven Menschheit, unterscheidet. Daher das Urtheil, wodurch einem menschlichen Subjekte (irgend einem) Würdigkeit oder Unwürdigkeit, also Werth oder Unwerth und zwar der unbedingte (§. 16.) — zugeschrieben wird. Entweder das Verdienst oder die Schuld (§. 26) kommt sonach dem Handelnden zu. Und es ist der sittlich Denkende, Reflektirende, welcher also entscheidet, sey es dann über sich selbst, als Handelnden, oder über einen Andern. Denn allerdings können die Handlung und das Urtheil darüber in Einem Subjekte zusammentreffen.

Dieses Urtheil nun ist die sittliche Zurechnung. Es kann überall Keiner als handelnd gesetzt werden, ohne dafs man ihm entweder Gutes oder Böses, in jenem strengen Sinne des Wortes, zuspreche. Und wenn bey einer „That" die Frage ist, ob man sie dem Menschen, von welchem die Erscheinung ausging, zurechnen könne: so fraget sich eigentlich nur, ob selbige wirklich eine That, also zuvörderst eine Handlung, keine blofse Wirkung sey. (§. 19.) Wo steht der Unglückliche, welchem das Bewufstseyn des Göttlichen versagt ist, unter dem Gesetze der Zurechnung? — Uebrigens heifst diese Zurech. (*imputatio*) „moralisch" im Gegensatze der „juridischen", wie diese, den Willen sowohl als das Gewissen oder jenes Bewustseyn voraussetzend, nur das Aeufsere in Betrachtung zieht: §. 18. u. w. So-

weit setzet das Rechtliche immer das Sittliche voraus: wie könnte folglich das „Rechtsgesetz“ von dem „Sittengesetze schlechthin unabhängig seyn? — Auch müssen wir das Gewissen selbst, wie es nach der guten oder bösen Handlung richtend eintritt, von der Zurechnung wohl unterscheiden. Jenes ist auch da kein Produkt des Menschen als Sub., wie mächtig auch selbiges im M. als Erscheinungswesen hervorgehe: so äufsert sich hier jenes Objektive, jene göttliche Macht; und noch dem Leben als solchem gehört jede Erscheinung dieser Art zu. Die Zurechnung hingegen ist eine Hervorbringung des Subjekts, und gehört als Urtheil oder sittliche Reflexion der Wissenschaft an. Daher ist hier die Frage nach dem wahren Urtheile und hiemit nach dem richtigen Begriffe von Belohnung und Strafe.

Denn auf diesem Standpunkte findet nun die berührte Reflexionsansicht (§. 26.) Statt: der Gute, welcher mit dem Würdigen Eins war, heifst nun auch des Wohlseyns, der Ehre etc. würdig oder werth. Zur idealischen Bestimmung kommt hier die Ansicht, welche aus dem Begriffe in Verbindung mit der sinnlichen Wahrnehmung hervorgeht. Auch so erscheint das Niedere dem Höheren untergeordnet. Und wenn

1) vorhin — §. 25. — das Wohlseyn als Mittel des Gutseyns vorkam; so stellet sich

2) nun das erstere als Folge des letzteren dar.

Aber vom blofsen Wohlseyn ist dann hier nicht die Rede. Und gleichwie

a) dort das Gute als Zweck erschien, so zeiget sich

b) hier das Gutseyn als Grund oder Bedingung.

Das aber, worauf der sittlich Handelnde als solcher sein Augenmerk richtet, sind Zweck und Mit-

tel: die Folge sowohl als der Grund ist nur für den sittlich Reflektirenden als solchen Gegenstand. Denn er findet, auf solche Art urtheileud, nur denjenigen des Wohlseyns etc. würdig, welchen er als gut — als einen Würdigen nach der Idee — schon erkannt hat. Also die Sittlichkeit und folglich die sittliche Triebfeder ist bereits vorausgesetzt, wo von dem Wohlseyn als Folge wirklich gesprochen wird. Und nach dieser Ansicht kommt das Recht schon im Gebiete der Ethik zur Sprache: „Es ist recht, daſs dem Guten, Rechtschaffenen, Wohl werde"; oder in jenem Urtheile über den Bösen, Lasterhaften: „es geschieht ihm Recht", wo nämlich ein Würdiger dasselbe bey einem härterem Schlage, der so eben den Unsittlichen traf, kräftig ausspricht. Auch diese Reflexionsspracke ist gültig, entsprechend dem Wesen der Menschheit; denn es ist hier nicht die bloſse Reflexion!

Also giebt es im Reiche der Menschheit ein Wohl, welches durch das Gute, und ein Uebel, welches durch das Böse (§. 25.) bedingt oder begründet ist. Daher

Belohnung und Strafe,

nach der ethischen Ansicht. Denn wohl ist von dieser die juridische zu unterscheiden. Zwar kommen beyde darin zusammen, daſs überal ein Wohl- und ein Uebelseyn gesetzt werden. Allein nach der letzteren sind nicht das Gut- und Böseseyn (Moralitat uud Immoralität) Grund oder Bedingung; sondern die äuſsere Gesetzmäſsigkeit und Gesetzwidrigkeit (Legalität und Illegalität). Und man weiſs, wie solche Gesetzmäſsigkeit, im Kreise der Gegenwart, Statt finden kann: §. 25. Hier nun, nach der juridischen Ansicht, kann allerdings gedacht und gesagt werden: daſs

Jemand um der Belohnung willen oder aus Furcht der Strafe etc. handle, also die Belohnung oder den Lohn zur Triebfeder seiner That mache.

Und es ist bekannt, wie populär diese Redensart wurde. Leider! gieng sie sogar in das Gebiet der Moralwissenschaft ein, ja sie wurde in selbigem herrschend. Allein der ethischen, also der philosophischen Ansicht zufolge

kann gar nicht um der Belohnung willen etc. gehandelt werden; denn

A. dem Unsittlichen oder, was hier eben so viel aussagt, dem Eigennützigen, Selbstlinge, Lüstlinge etc stehet das blofse Wohlseyn vor dem Auge; damit fällt ja selbst das durch jene Gesetzmäfsigkeit bedingte in Eins zusammen, indem eben auch hiebey der Blick einzig auf das Aeufsere gerichtet wird; aber

B. die Belohnung nach unserm Begriffe ist gar kein Wohl dieser Art: es ist, in Ansehung seines Grundes, von jenem nicht etwa nur dem Grade, sondern dem Wesen (der Art) nach verschieden. Darum kann

a) der Handelnde als solcher dasselbe gar nicht beabsichtigen; denn handelt er gut, so ist seine Absicht auf jenes Eine gerichtet: handelt er aber böse, dann schwebt ihm allerdings sein Wohlseyn, nur nicht die Belohnung, vor; und

b) nur der sittlich Nachdenkende als solcher kann sich diese vorstellen, so dafs kein Widerspruch eintritt, oder die Folge mit dem Zwecke verwechselt wird. Denn sobald man diese Folge dem Handelnden als Gegenstand vorsetzt; so verschwindet sie, so tritt das Wohlseyn als Zweck ein: und dann ist der wesentliche Unterschied zwischen dem Guten und Bösen selbst aufgehoben.

Unstreitig liegt hier ein sehr schwieriger Punkt, ja einer der schwierigsten Punkte aller Philosophie. Wie sehr hat in einer früheren Zeit die Lehre von der „reinen Liebe gegen Gott", wie sehr in der späteren Zeit das Princip der „reinen Sittlichkeit" oder „reinsittlichen Triebfeder" alle denkenden Köpfe beschäftigt!

Die Unterscheidung zwischen der ethischen und juridischen Ansicht von Belohnung etc. dürfte wohl, recht erfafst, ein neues Licht über diesen Gegenstand verbreiten. Wenn die Beloh. nach der ersteren Ansicht das durch Gutseyn begründete Wohlseyn, und folglich die Strafe das durch Böseseyn begründete Uebelseyn *) ist; so kommt der Gedanke an diese eben so wenig, als die Vorstellung von jener, in die Seele des Unsittlichen: ihm schwebet das blofse, gemeine oder gesteigerte, Wohlseyn vor, oder: ihn treibet, in dieser oder jener Gestalt, die Selbstsucht, wie solche aus der Selbstheit erwächst, wenn sie dem Einen Höheren nicht untergeordnet wird. So treten vor Allem Belohnung und Strafe in ein schöneres Licht. Nicht einmal „die Furcht der Strafe" wird so dem Unsittlichen zugestanden. Und jener Ausdruck: „um der Belohnung willen" etc., enthält da einen Widerspruch, sey er auch seit Jahrhunderten oder Jahrtausenden geltend.

Aber darauf kommt es besonders an, dafs der gemachte Unterschied zwischen der Linie des Handelns, und der Linie des (reflexen, aber freyen) Denkens einleuchte. Was kommt in der einen, und was in der anderen vor? Oder: was gehört der ersteren, und was der letzteren an? Noch einmal:

*) Msn sieht, wie da mit jenem Scholastischen: „das moralisch Gute u. phys. G." etc., gespielt werden könnte.

als sittlich handelnd bezweckt oder beabsichtigt der Mensch nur Eines; diefs Eine, wie es dann auch genannt werde, ist sein Zweck. (§. 25.) Aber als sittlich reflektirend, also nachdenkend über den Zusammenhang der Dinge im Menschenreich, über das Verhältnifs zwischen Verdienst und Schicksal etc., fodert er das Wohlseyn nach Mafsgabe des Gutseyns. Er fodert es nicht für sich, nicht in seinem Namen, sondern im Namen der Vernunft, der Menschheit, der Gottheit. Es darf also nicht gesagt werden, dafs er nach Wohlseyn verlange. Denn auf solche Art spricht er allein jenes Urtheil der Würdigkeit aus: „belohnungswürdig" oder etc. Vor seinen Augen steht das Wohlseyn, so betrachtet, stets unter der Bedingung des Gutseyns. Also dieses stellet sich ihm zuerst dar! Und macht er auf sich, als Mitglied eines Ganzen in dieser sittlichen Ordnung, eine Anwendung des Urtheils, welches da über Wohl- und Uebelseyn ergehet: so mufs er sich, wie jeden Anderen, dem er das erstere zuspricht, als gut, als sittlich oder würdig voraussetzen. Diese Vorstellung spricht also keineswegs den sinnlichen Trieb an. Wohl aber entspricht sie, mittelbar, der sittlichen Triebfeder. Denn auch in dieser Macht spiegelt sich die Würde des Sittlichen. Und wie dieses vom Religiösen nicht trennbar ist; so erscheint, was nicht des Menschen Zweck ist, und nicht sein Werk seyn kann, als Sache der heiligen Allmacht. Unzertrennlich davon, gehet die Tugend selbst hervor als die allwaltende Gerechtigkeit. Der Blick in das Universum zeigt auf das Eine, dem in jeder Hinsicht die Oberherrschaft gebührt. U. s. w. Wie also diese Reflexion von der sittlichen Triebfeder ausgeht, so wirkt sie belebend auf dieselbe zurück.

Wie könnte nun hier von einer „Trübung der reinen, sittlichen Triebfeder" (§. 21.) die Rede seyn? Und wer möchte solche Vorstellung von Belohnung und Strafe aus dem Gebiete der Ethik, der „reinen Moral", ausschliefsen? — Dagegen dürfte hier zugleich das Wahre des Stoicismus und Epicurismus, im vergleichenden Gegensatze beyder mit einander, erhellen. Und nur so, denke ich, ist es möglich, mit einem Worte, das bekanntlich in der deutschen Philosophie eine grofse Rolle gespielt hat, einen bestimmten Sinn zu verbinden: mit dem Worte

Glückseligkeit.

Wir unterscheiden mit gutem Grunde, wenn das Obige gilt „zwey Arten von Wohlseyn, Vergnügen, Lust u. s. w.:

1) das eine ist Jedem zugänglich, dem bösen Menschen wie dem guten, dem unsittlichen sowohl als dem sittlichen. — Dieses Wohlseyn ist, wie bekannt, zum Mittel der Sittlichkeit bestimmt: und es wird ein solches bey dem Letztern, bey dem Ersteren aber ein Hindernifs derselben. Mit anderen Worten: Jener gebraucht es gut, Dieser hingegen mifsbraucht es. — Aber

2) das andere Wohl kommt nur dem Guten zu; denn es ist Folge der Sittlichkeit. Wer den Sinnlichgestimmten antreiben oder aufmuntern wollte, nach diesem Wohl' zu streben; der würde sicherlich jedes Wort verlieren: er würde von demselben nicht einmal verstanden werden. Immer würde dieser wiederum das blofse Wohl anstreben, wenn auch seine Phantasie dasselbe in einen anderen Ort des Universums verlegte, und dabey vom „Himmel", von „himmlischen Schätzen, Freuden" etc. spräche. Nicht das Wort, nicht der Name kann hier in Betracht kommen. Es ist unmöglich, nach dem sittlichen oder himmlischen Wohl zu „trachten". Verloren ist

also vor dem Unsittlichen jede Rede, welche ihm z. B. „die Freuden der Tugend“ vorstellt, oder ihn auffodert, auch einmal „zu schmecken, wie süſs der Herr ist.“ Wollte es derselbe auch einmal versuchen: „der Herr“ würde ihm sehr bitter schmecken! Oder vielmehr: nicht der Herr in diesem Sinne, nicht das Ideal, sondern nur das Idol träte ihm stets wiederum vor das Geistesauge; und nur die erschlichene, erheuchelte oder gerade in dieser Zeit stattfindende Ruhe seines Gemüths würde, indem das Gewissen erwachte, gestört und aufgehoben durch die religiösen, sittlichen Worte, die sein Ohr oder sein Auge träfen.

Daher dann auch die Unterscheidung: „das sinnliche und sittliche Vergnügen“, und selbst: „die physische und moralische Lust.“

Begegnen uns nun im Reiche der Menschheit zwey Arten des Wohlseyns; oder ist das letztere von dem ersteren reell („*realiter*“) verschieden, wenn der Grund oder die Quelle, nicht eben der Sitz oder die Stätte, des Angenehmen, des Wohlseyns etc. betrachtet wird; so bedürfen wir zu Bezeichnung dessen, welches nur dem Guten zugänglich ist, also die Sittlichkeit oder Güte des Willens immerhin voraussetzt, auch ein ausgezeichnetes Wort. Welches ist hier treffend? „Die Freude“ erschien zeither im Gefolge der „Tugend.“ Daher auch jenes schöne Wort des Dichters: „Freude, holder Götterfunken“ etc., so wie dasselbe hinwieder zur Verbreitung dieses Sinns nicht wenig beytrug. Daher die alte Distinktion: „sittliche und sinnliche Freude“, schon etwas fremd klingen möchte. Aber in „den Freuden“ schlägt noch die sinnliche Bedeutung vor. — Ueberdieſs soll das gefoderte Wort einen Zustand des Geistes oder Gemüths anzeigen. Denn wie das Gutseyn, so kann auch das Wohlseyn als fortwährend gedacht werden.

Aber ausgehend vom ersteren, so wie dessen Gegentheil auf der anderen Seite erscheint, nehmen wir zuerst die Psyche in ihrer Thätigkeit wahr, und zwar entweder

A. mit dem Göttlichen vereint, dem Einen huldigend u. s. w., oder

B. von dem Göttlichen getrennt, abgefallen, der Selbstheit oder dem Zuge der Lust gegen die Stimme der Vernunft hingegeben.

So erfaſst, ist die Seele = dem Menschen als Subjekte; so mag sie auch das „Princip der Thätigkeit", der sittlichen oder unsittlichen, heissen. Aber man unterscheide dann (leider! kommt das Wort in so vielen Bedeutungen vor) dieses Princip [wohl 1) von dem „Lebensprincip" etc. nach §. 4., und 2) von dem wissenschaftlichen Princip oder dem Pr. = Satz etc. nach §. 27. — Je nachdem nun die Thätigkeit beschaffen ist, so entsteht im Menschen die Einheit oder die Entzweyuung mit sich selbst. Denn wie das menschliche Individuum von dem Gliede der Menschheit nicht trennbar ist, so findet sich dann auch das Gewissen von dem menschlichen „Selbst" unzertrennlich, stets aus der allgemeinen Menschheit hervorgehend etc.: §. 18. Aber sonach haben wir ein doppeltes Selbst. — Und überdieſs flieſst diese psychische Thätigkeit auf die Stimmung der Physis ein, anregend, belebend, oder im Gegentheile hemmend, störend u. s. f. Daher

I. im ersten Falle „die Seelenruhe, die Selbstzufriedenheit, das erfreuende oder beseligende Gewissen", indem nun die Vernunft auch richtend eintritt, das schöne, erhebende Bewuſstseyn einer guten Handlung, mit Einem Worte: die „Seligkeit", nach solcher Ableitung von der „Seele"; und

II. im anderen Falle „die Unruhe des Geistes, die innere Zwietracht, die Unzufriedenheit mit sich

selbst, der Unfriede des Herzens, der Vorwurf des Gewissens", kurz: die Unseligkeit, in diesem Sinne, ward letzteres Wort gleich weniger herrschend.

Selbst jenes Populäre: „der Gewissensbiſs" (*remorsus conscietiae*), ist in dieser Hinsicht so gültig als kräftig. Und der besagte Einfluſs der Psyche auf die Physis erhellt besonders aus den Worten: „Miſsbehagen, gänzliche Verstimmung" etc., so wie im ersten Falle: „Nun war ihm ganz wohl um das Herz, nun fühlte er sich ganz selig" d. dgl. Ja, auch das Populäre: „ihm war durch und durch wohl", ist hier bedeutend. Und wenn uns vorhin die Freude nächst der Tugend erschien; so bietet sich hier auch die Wonne, wie die Seligkeit nächst der Sittlichkeit, dar. — Uebrigens entspricht das menschliche „Selbst" 1. in der „Einheit mit sich selbst" etc. dem Gliede der Menschheit, und 2) in der „Unzufr. mit sich selbst" dem menschlichen Individuo, und zwar wie dieses von dem Göttlichen getrennt ist. Denn in der „Selbstverläugnung" etc. (§. 24.) ist das subjektive oder individuelle Selbst mit dem Göttlichen oder Absoluten vereinigt, und das objektive oder reine Selbst vorausgesetzt, also jenes auch mit diesem Eins, — das Verläugnende. Will man aber auch das Verläugnete ein Selbst nennen; so kommt eine empirische Bedeutung hinzu, indem auch das Niedere zum Menschen als Erscheinungswesen gerechnet wird. Immer sehen wir zugleich den wesentlichen Unterschied des Menschen von dem bloſsen Naturdinge. Wohl hat man auch von einer Thierseele gesprochen: aber wo hat man davon eine Seligkeit abgeleitet, oder eine solche dem bloſsen Thiere zugeschrieben? — Der Miſsbrauch aber, welchen der feinere Lüstling von dem Worte „selig" sowohl als von den Worten „göttlich, himmlich" etc. macht, verdient keine weitere Bemerkung.

Das sittlich bedingte Wohlseyn ist also zuvörderst Seligkeit. Und wer diese blofs negativ, als Entfernung jener Unzufriedenheit etc., bestimmen wollte; der ginge, meines Ermessens, nicht tief genug ein, der fafste wenigstens dieselbe nicht ganz auf. Wie positiv erscheint selbige auch im einzelnen, besondern Falle, wie äufsert sich besonders hier das Positive, z. B. wo man eine schöne, edle Handlung vernimmt, hört oder liest: ausgehend vom Centro des Geistes, fährt das Entzücken wie ein elektrischer Funke durch das Physische selbst hin! Aber auch diese Freude (Erfreuung) setzt die sittliche Stimmung des Gemüths schon voraus. Denn der Unsittliche oder Sinnlichgestimmte, wer also nicht blofs schwach oder unvollkommen, sondern eigentlich böse ist, — hat für dieses Gefühl und für diese Empfindung gar keine Empfänglichkeit. Darum bleibt er kalt bey solcher Mittheilung. Oder wenn ein Wort davon sein Inneres trifft, so wird er dadurch blofs beunruhigt; denn das Gewisseu erwacht . . . Daher kommt eben der Zweifel, den er so gern gegen die geschichtliche Wahrheit der Handlung erregen, und der Schatten oder Spott, den er auf die letztere selbst, wenn die Thatssche unläugbar ist, werfen möchte, nur bemüht, entweder die reine (d. i. die sittliche) Triebfeder als solche wegzuläugnen, nach Heluetius und de la Rochefaucault, oder dem Edeln, der einer solchen That fähig war, das Brandmal des Schwärmers, Phantasten etc. aufzudrücken. —

Auch in dieser Hinsicht auf das Wohlseyn zeiget sich eine schöne Seite des Stoicismus; denn so weit ist es gegründet, jenes Stoische Axiom: „*Non nisi sapiens beatus.*" Besonders im Vergleiche mit dem, welcher im Besitze des blofsen, wenn auch sehr grofsen, Wohls sich befindet, er-

scheint der Weise" (der Gute oder Würdige) selig. Sein Wohlstand ist gegründet! Wie schwankt, wie verschwindet hingegen jenes scheinbare Wohl über kurz oder lange, da und wie eben das Göttliche seine Macht, seine Oberherrschaft selbst durch die zerrüttenden Folgen des Gegentheils äufsert und behauptet!! —

Aber genügt das Wohlseyn, welches dergestalt aus dem Inneren quillt, jener Foderung der Vernunft: „Wohl dem Guten" etc.? Der Mensch ist endliches Vernunftwesen, eingeflochten in diesen Lauf der Natur: giebt es hier kein Mifsverhältnifs? Gesetzt, ein Edler liege im Kerker, in einem Jammerzustande, welchen die Phantasie leider! nach geschichtlichen Datis schrecklich genug ausmahlen kann; wer könnte hiebey den Gedanken ertragen:

1) das ist recht, oder: dem geschieht Recht;

2) die sittliche Kraft, welche da im Kampfe mit den Anwandelungen zur Traurigkeit, Melancholie etc. aufgewendet, und die physische, welche in diesem Kampfe verzehrt wird, konnte und sollte nicht im freyen Kreise der Menschheit zur Veredelung des Ganzen wirken; oder

3) es soll für die durch ein schreckliches Leiden geprüfte und verstärkte Kraft kein solcher Wirkungskreis folgen, ja

4) diesem Edeln wird keineswegs das Gegentheil von dem, was ihn jetzt martert, zukommen, — kein Wohl von Aufsen nach dem Mafse seiner Würdigkeit?

Worin auch der Ersatz *) oder das Wohl von dieser Seite in einer anderen Region des Universum

*) Allerdings gewährt die Tugend öfters auch äufseres Wohl, Ehre, Ansehen, Zutrauen, gröfsern Wirkungskreis u. dgl.: allein wie oft ziehet sie, selbst in jedem

bestehe: genug, der endliche Geist ist nimmermehr ganz unabhängig vom Aeufsern; und die sittliche Weltordnung fodert, dafs auch in dieser Hinsicht das Niedere dem Höheren untergeordnet, also das Wohlseyn überhaupt nur mit dem Gutseyn, als dessen Folge und dann als bleibender Zustand verbunden sey. Und wem dringet nicht vielmehr der Blick auf einen edeln Dulder, oder die Nachricht von einem besondern, zerschmetternden Schlage der Natur jenen Gedanken an die heilige Allmacht innig auf? Wahrlich, wenn der stürzende Berg, oder das wogende, überflutende Meer Hunderte und Tausende in Ein Schicksal verwickelt: dann verhüllt keine Wolke der Zweifeley und des Scholasticismus den menschlichen Sinn, die schöne Inkonsequenz oder — den Rohsinn, ja die „Brutalität“ in solchem Gegensatze mit der „Humanität.“

möglichen Bunde mit der Klugheit, ihren Freunden das Gegentheil zu, wie oft erregt oder veranlafst sie ihnen Spott, Hohn, Druck, mit Einem Worte Verfolgung! — Diese Thatsache ist ja, nach aller Erfahrung im Reiche der Menschheit, so bekannt, dafs sie in der Ethik sowohl als in der Historie besonders hervorsticht. Man sehe z. B. Chr. J. Krau's philosoph. Schriften S. 264. Allerdings mag *die* Tugend im Kampfe mit der Widerwärtigkeit besonders erglänzen: das schönste Schauspiel für jeden reinen, theilnehmenden Geist! Und der Stoicismus zeiget hier unstreitig seine schönste und erhabenste Seite, zumal im Vergleiche mit der schmelzenden oder wimmernden (sogen.) Glückseligkeitslehre. Allein wer gönnt oder wünscht nicht der kämpfenden Tugend, nachdem und weil sie gesiegt hat, ein besseres Loos, zumal bey einem Seitenblick auf den äufsern, vielleicht glänzenden, Wohlstand, in dem sich eben das Laster oder ein feiner Schurke befindet?! „Aber dieses Wohl dauert nicht!“ Freylich: allein dieser Trostgedanke leitet ja unseren Blick eben auf ein Wohlseyn, welches dauert, so wie eben nur der Sittliche auch des äufseren Wohls werth oder würdig ist.

Wer könnte nun die Seligkeit dergestalt steigern, dafs er durch die Seufzer der unterliegenden Tugend, der sterbenden Unschuld, und durch die Jubeltöne des siegenden Lasters nicht weiter gestört würde? Nur der kalte, einseitige Theorist! Oder bestimmter: kam die verkünstelte Theorie nur von Aufsen; so wird der logische oder poetische Sprecher im Zeitpunkte des Handelns, in jedem besondern Falle, der ihm einen Mitmenschen in solchem Zustande zeigt, derselben ganz vergessen: ging aber dieselbe aus seinem Innern hervor, dann mag er freylich ihr treu (konsequent) bleiben.

Gewifs verdient auch dieser Gegenstand eine besondere Auszeichnung. Denn erst spielte so mancher Kantianer, nachdem er „die reine Sittlichkeit" aufgestellt hatte, selbst wieder empirisch mit dem Worte „Glückseligkeit", z. B.: „Mache dich durch Sittlichkeit der Glückseligkeit würdig!" Abgesehen von dem Pleonastischen in diesem Satze; so fällt hier die Sittlichkeit offenbar zum Mittel herab: und der gepriesene Purismus löst sich, vermöge der Konsequenz, selbst in den Epikurismus auf. Aber dann erhielt die Uebertreibung des Stoicismus auf dieser Seite einen neuen Stützpunkt, und zwar durch ein System, das sonst mit demselben so wenig verwandt ist: der Idealistiker erklärte jedes Uebel und hiemit jedes Mifsverhältnifs zwischen Verdienst nnd Schicksal für „blofs scheinbar", gerade wie der Stoiker jede physische Unordnung, jeden Schlag des Schicksals u. s. w. schlechthin für kein Uebel erklärt hatte. (Natürlich, weil bey ihm das Ethische von dem Religiösen getrennt war!) Ja, wie Dieser seinem Weisen das volle Wohlseyn, selbst im glühenden Ochsen eines Phalaris, zusprach; so behauptete Jener: „der wahre Idealist lebt schon jetzt im Him-

mel; für ihn giebt es keinen Misston, keine Unordnung: er braucht kein Jenseits" u. s. w. Allerdings,

1) vermöge der Idee, wenn sie den Gesichtspunkt der Vollendung bildet, verschwindet jedes Uebel — aber nicht ohne die Eine heilige Allmacht! —; denn so erscheint nur das Absolute, jedes Andere bestimmend: allein

2) wollte man dabey die Beobachtung, wie solche das Uebel wirklich findet, aufheben, also die zeitliche Denkweise, wie diese nächst der ewigen im Reiche der Menschen gültig ist, verwerfen; dann müßte wahrlich ein Paradoxon, ja ein Unsinn hervorkommen, der dem Aeußersten, was die Stoa auf dieser Seite hervorbrachte, wenigstens gleich käme. Und wie könnte dabey der schöne Ernst der Theilnahme, der Hülfe u. s. w. Statt finden? —

Mächtig kontrastirt diese idealistische Ansicht mit den lautschallenden Klagen aller Zeiten und Völker über das Glück der Lasterhaften und das bittere Loos so vieler Guten, Edeln. Daher selbst die Klage, die innige, herzzerreißende, des edleren Dichters. Hierauf, daß Uebel sind, daß in diesem Kreise der Menschheit oft eine große physische Unordnung, Zerrüttung etc. waltet, beruht ja das schönere Interresse der Tragödie und selbst des Romans im guten Sinne des Worts, sofern darin gleicher Stoff behandelt wird. Und wie zerbrachen die ernstern, philophischen Denker sich den Kopf seit Jahrtausenden über „die Uebel in der Welt" *)!

Mit Recht fodern wir also, die Würdigkeit vorausgesetzt, zum vollständigen Wohlseyn eines endlichen Vernunftwesens nächst dem innern auch

*) Man erinnere sich einer kraftvollen Stelle im 6t. B. der Anal. des Tacitus! Sein Schluß ist: „*Creberrima et tristia in bonos, et leta apud deteriores esse*".

das äufsere Wohl, heisse nun letzteres „Glück“ oder nicht. Aber „ein höheres, ein schöneres, würdiges, edles etc. Glück“ findet sich bereits im Sprachgebrauche gebildeter Deutschen. — Auch dieses Wohlseyn ist dann sittlich bedingt; und indem es an jenes sich anschliefset, wird es mit selbigem zur Einheit verbunden. So erscheint immer die Folge der Sittlichkeit. Allein da letztere zugleich Fortbildung ist; so wird allerdings, indem der Sittliche dann auch über seinen Zustand nachdenket, dieses Wohl zugleich ein Mittel der (weitern) Sittlichkeit. Dankbar macht er auch davon einen sittlichen Gebrauch. Betrachten wir indefs selbiges zunächst als Folge, so unterscheiden wir nothwendig die zwey Theile:

1) den inneren, welcher unmittelbar, mit und in dem Bewufstseyn der guten Handlung, eintritt — wo allerdings, da nach unserer Ansicht die Menschheit stets im realen Verbande mit Gott erfafst werden mufs, auch das erhebende Gefühl der Einheit mit Gott von jenem erfreuenden Bewüfstseyn überhaupt und insbesondere von dem Gefühle der Einheit mit sich selbst nicht trennbar ist, — und

2) den äufseren Theil, welcher nur mittelbar eintreten kann, und nur über kurze oder lange nothwendig eintritt, nämlich im Universum, so wie das eigentliche Reich der Menschheit mit selbigem zusammenhängt. Nothwendig stellet sich hier zugleich der Gedanke an die Unsterblichkeit dar, und zwar nicht zunächst wegen des Wohlseyns. Aber wie das Gutseyn einem Subjekte, einer Person etc. einwohnet; so kann auch die „Belohnung“ nur diesem Guten, diesem Edeln zugedacht werden: die menschliche Individualität wird ja nicht zunächst durch die körperliche Gestaltung besimmt. — Nimmermehr kann also die Moral, soll sie anders auch von der Belohnung, Vergeltung u. s. f. sprechen, ihren Kreis schlie-

ſsen ohne die Linie der „Religion“. Und auch so bewährt sich unsere Ansicht von der inneren Einheit des Moralischen und Religiösen: §. 8.

Welches Wort soll nunmehr, wenn die Sache entschieden ist, zur Bezeichnung des sittlich bedingten Wohls in seiner Vollständigkeit gebraucht werden? Wer gerade von dem grammatikalischen Gesichtspunkte ausgehet, und etwa auf der einen Seite die „Gottseligkeit, Leutseligkeit“ etc., auf der anderen aber die „Feindseligkeit, Armseligkeit u. s. w. im Auge hat: dem möchte allerdings das Wort „Glückseligkeit“ keineswegs zusagen. Denn so verschwindet selbst die Seligkeit in jener Bedeutung; und jeder Zustand der Seele kann mit diesem Worte bezeichnet werden. Glückseligkeit wäre also da nur der Zustand des Glücklichseyns. Wenn jedoch

1) kein anderes Wort für jenes Bedürfniſs zu finden ist; und wenn

2) der Sprachgebrauch der Besten, und zwar seit längerer Zeit, dem Worte „Glücksel.“ bereits eine andere, eine schönere Bedeutung aufgedrückt hat: sollte es dann nicht gebraucht werden müssen? Man kennt z. B. „die menschliche Glückseligkeit, die häusliche Glückseligkeit, die Glückseligkeit der Staaten“ u. s. w. Ueberall ist hier die Sittlichkeit als Grundlage oder Bedingung vorausgesetzt. Eben im Sprachgebrauche der Besseren kann ja die Metaphysik über die Logik, wie diese in der Grammatik waltet, obsiegen. Und hat nicht eben das „Glück“ durch seine Verbindung mit der „Seligkeit“, indem solche von der Seele in jenem höheren Sinn' abgeleitet ward, diese schönere Bedeutung und dann selbst jene auszeichnenden Beyworte erhalten? Daher auch das „Familien-Glück“! —

Hierzu kommt Folgendes. Der Gottheit legen wir das Prädikat selig bey, obwohl mit dem Merkmale der Vollendung; das Thier kann auch glücklich heissen, oder heifst im bekannten Falle wirklich so: der Mensch nun, da er zwischen Gott und dem Thiere in der Mitte steht, ein Göttliches und ein Thierisches in sich verbindend, erscheint im gesetzten Falle selig und glücklich oder, mit Einem Worte, glückselig. Durch das Selige ist hier das Glückliche bestimmt, so wie Beydes durch das Sittliche bedingt ist. Uud diese Ansicht bestehet, obgleich die Sittlichkeit und Seligkeit des Menschen, in jenem Falle, niemals unbeschränkt heissen kann. Aber so erscheint sie doch eigentlich, wahrhaft und dann stets vollkommener: und so nimmt auch das Glück an dem Lichte des Höheren Theil. Daher auch das „menschliche", wie das „höhere Glück", von dem blofsen oder „blinden", welches bald an die Tugend bald an das Laster sich anschliefst, scharf unterschieden! — Zwar begegnet uns hier in dem Worte „Glückseligkeit" zugleich ein Mangel, eine Unbequemlichkeit; denn was der philosophische Denker zuerst setzt, wird da zuletzt ausgesprochen. Das Wort ist, sehen wir, nach der pädagogischen Denkweise gebildet, wie so manche andere Redensweise, z. B. „Leib und Seele." Allein der höhere, metaphysische Geist kann auch ingeheim siegen: wer, dem eben die Seele nicht blofs eine Steigerung des Physischen ist, setzet nicht gleichwohl selbige oben-an, also zuerst im Geiste, in seinem Innersten, trotz jener Setzung im Worte? Und sollte der metaphysische Sinn nicht auf gleiche Weise den Umstand, dafs in der „Glückseligkeit" die beyden Worte zu Einem verbunden sind, überwinden können? So müfste man sich freylich, wie die Natur auch mechanisch der Vernunft dienen kann, zugleich daran gewöh-

nen, dasjenige zuerst aufzufassen, was zuletzt ausgesprochen wird, oder so dem äufseren Sinne begegnet (und umgekehrt). Dann erst mag gesagt werden: die Glückseligkeit besteht aus 2 Theilen, der Seligkeit und dem Glück. Also

1) der erste und schönste Bestandtheil der Glückseligkeit ist jenes innere Wohlseyn, d. h. die Seligkeit; und

2) der andere Bestandtheil derselben, welcher jedoch stets in Verbindung mit dem ersten aufgefafst werden mufs, ist jenes äufsere Wohlseyn, das dem Guten gebührt, das ihm aber nur von einem Andern, sey dieser auch ein Mensch als Organ der belohnenden Gottheit, zukommen kann, — das Glück, wenn der Sinn des Wortes von jeder Gemeinheit wohl gereinigt ist.

Mit der Belohnung fällt demnach die Glückseligkeit in Eins zusammen, wenn auch jene im Universum betrachtet, oder im ganzen Umfange des Wortes aufgefafst wird. Immer zeiget sich dann ein Wohlseyn, welches 1. derjenige, dem es zukommt, nicht beabsichtigt hat, und welches 2., so weit es von der Natur oder von Aufsen abhängt, nicht innerhalb der Grenzen seiner Macht lag. Von einem „Streben nach Glückseligkeit“ kann also gar keine Rede seyn. Im Gegentheile entsteht uns hier das Axioma:

die Glückseligkeit wird nur gefunden, nicht gesucht; bestimmter: die Glückseligkeit ergiebt sich nur dem, der sie nicht beabsichtigt, indem oder während seine Absicht, sein Auge praktisch auf das Eine, was Zweck ist, gerichtet war, da eben die Achtung oder Liebe ihn wahrhaft beseelte (bestimmte) u. s. w. — §. 24 u. 25. —

Diese Glückseligkeit, d. i. das sittlich bedingte Wohlseyn in seiner Vollständigkeit, entspricht der sittlichen Weltordnung, und gehört folglich dem „moralischen Universum" an. Eine Bestimmung nach Zeit und Raum, oder ein Mehr und Weniger in diesem Laufe der Zeit, darf uns hier nicht aufhalten. Nur darauf bestehen wir:

1) der blofs physische Genufs, so reich oder gesteigert er auch seyn mag, soll nimmer Glückseligkeit genannt werden; denn es fehlet ja die Seligkeit: folglich giebt es auch keine „physische Glückseligkeit", die man etwa jenem Lüstlinge zusprechen dürfte; und

2) sagt hingegen Jemand: „Nur die Tugend macht glücklich"; so erscheinet uns auch da, bey einem Blick' in das Universum, das Glück durch die Seligheit bestimmt, so wie bedingt durch die Sittlichkeit. Und dieses Glück steht wieder entgegen dem blofsen oder blinden, wie der Selbstling (Glüksjäger, Glücksrittter) auf selbiges ausgeht, oder — wie es ihm zufällt. Denn flüchtig und scheinbar heifst das letztere mit Recht, da im eigentlichen Reiche der Menschheit kein Physisches ohne die Grundlage und Haltung des Moralischen dauert.

Noch entsteht die Frage: ob wir, mit Kant, die Sittlichkeit und Glückseligkeit miteinander vereint das „vollendete" oder „vollständige Gut" nennen sollen. Schon oben ist uns das unbedingt Gute und bedingt Gute vorgekommen, = Zweck und Mittel: aber selbst das Uebel, das Unglück u. s. w. ist uns dort als ein bedingt Gutes erschienen, nämlich als Gegenstand der sittlichen Thätigkeit des Menschen, welchen es trifft. Das vollständige Gut hingegen wäre = Zweck und Folge; und das Uebel selbst erscheint da, mittelbar, verwandelt in das Wohl, ja selbst das Unglück

in das Glück. Der Begriff von beyden erhält daher, im Reiche der Menschheit, eine ganz eigne Bestimmung. Sogar populär ward selbige:

a) „Sein Glück wurde sein Unglück“, weil es ihm — dem Unsittlichen, im gesetzten Falle — ein Hindernifs der Sittlichkeit ward; und

b) „Sein Unglück wurde sein Glück“, weil ihm, dem Guten, selbiges, zum Mittel der Sittlichkeit diente.

Also in dem Wohlseyn, welches eine Folge des Gutseyns in jener Weltordnung ist, zeiget sich das Gute allbestimmend, allumfassend. Theilt man aber nun das vollständige Gut in die Sittlichkeit und Glückseligkeit ein; so fodere man ja nicht wie ein Kantianer, dafs der Mensch, der handelnde, nach dem vollständigen Gut' verlange, oder wie ein Anderer in seinem „konkreten Princip der Sittlichkeit“ (?), dafs er sich beyde, Sittlichk. u. Glücks., als Zweck vorsetze! — Jene Aussage des Kantianismus, dafs „man wohl auch nach Glückseligkeit streben dürfe, aber unbeschadet der Sittlichkeit“, betrifft nur die sogenannte „physische Glückseligkeit“: und wohl genügt diese Negative nicht, wenn alles Physische, wie es vor der Handlung und in der Macht des Handelnden ist, dem Moralischen als Mittel dienen soll. — Nein, das oberste oder höchste Gut und hiemit der Eine objektive Zweck ist immer die Sittlichkeit, aber nicht getrennt vom Sittlichen und damit vom Göttlichen in dem eminenten Sinne des Worts. (§. 8.) Darum sind auch jene Redensarten: „nach Tugend, nach Sittlichkeit, nach sittlicher Bildung, etc. streben“, im Grunde nur populär, also im Gebiete der Wissenschaft nicht zu dulden, wenn nicht gerade von der sittlichen Richtung physischer Kräfte, von deren Bildung zur Vernunft, die Rede ist. Denn sonst begünstigen

diese Ausdrücke leicht entweder den Stoicismus, wie er auf eine Vergötterung des Menschen hingeht, oder die Moralistik, welche mit leeren Formeln spielt.

Da wir nun, zurücksehend auf die Idee, alle Sittlichkeit als Annäherung zum Ideale, mithin als stete Fortbildung auf diesem Wege begreifen; so mögen wir auch, mit Joh. Müller, eine „ewig fortgehende Glükseligkeit" im Geiste (aber wahrhaft) sehen. Diese wächst in gleichem Verhältnisse mit jener, nämlich im Universum, oder im Reiche der Menschheit, wie solches die Zukunft mit der Gegenwart verbindet, scharf unterschieden von dem Reiche der (blofsen) Natur in jeder Gestaltung. So erglänzen Tugend und Glückseligkeit im „Reiche Gottes" oder — im „Himmelreich". Aber so ist uns der „Himmel" zuvörderst, nach einem schönen Worte von Garve, „der ungestörte und erweiterte Wirkungskreis der Tugend". Daher auch das „Reich der Wahrheit und Tugend"; denn als Einheit, zufolge jener Ansicht des Wahren und Guten im Absoluten oder Göttlichen als Mittelpunkte, treten so Wahrheit und Tugend auch in der populären Darstellung auf: zwey himmlische Schwestern! Wenn aber gleich die Sittlichkeit Grund, und die Glückseligkeit Folge ist, also diese erst nach jener begriffen wird: so kann letztere dennoch, eben im Universum, eine unzertrennliche Gefährtin der ersteren heissen, und dann nach Mafsgabe des Aeufsern auch besonders hervortreten, zumal bey dem verwundenden Anblicke des Mitmenschen, des Guten aber Unglücklichen. So gültig als schön ist hier jenes freundliche Wort: „im besseren Lande!" Ging selbiges auch in die Sprache des Volkes selbst ein: sein Grund liegt darum nicht weniger tief.

Wie übrigens die Unglückseligkeit mit der Strafe, nach dieser universellen Ansicht, zusammen-

hänge, mag sich aus dem Gesagten von selbst ergeben. Und nun dürfte füglich auf solche Moralprincipien, die entstanden auf dem Wege der Bildung, da oder dort noch Besseres zeigen, ein prüfender Blick fallen. Auch ein Besonderes, Untergeordnetes etc. verdient, im Gegensatze mit dem sogen. „Princip der Selbstliebe“ (Selbstsucht), eine Bemerkung: und insbesondere soll unsere Würdigung des Princips der Glückseligkeit, so wie dasselbe auf deutschem Boden hervorging, auf diese Lehre von der Glückseligkeit zurückweisen.

Anmerk. 1. „Das gute und böse Gewissen“ ist ein konkreter Ausdruck, also nur im populäen Vortrage brauchbar. Die Wissenschaft dürfte dafür das belohnende und bestrafende etc. setzen. Ja, damit so manche andere, schlimmere Konkretion in Absicht dieses Gegenstands (§. 18.) desto gewisser und früher aufgehoben würde, möchte es räthlich seyn, auch jenen Ausdruck immer weniger zu gebrauchen. Denn das Leben kann hinwieder, von dieser Seite, auf die Wissenschaft einwirken. Und eben weil „das Gewissen“ so oft und in jedem Kreise der Menschheit vorkommt, liegt sehr viel daran, dafs jener scholastische Nebel zerstreut werde, zumal wie auch selbiger sich auf die Macht der Zeit und des Ansehens stützt. Jedoch, blickte wohl der tiefere Sinn nicht in der Scholastik, welche die „*conscientiam antecedentem*“ aufstellte, bereits durch? — Keine Sprache hat übrigens, so viel mir bekannt, ein Wort, das für die Sache in jeder Hinsicht so geeignet ist, wie unser deutsches „Gewissen.“ Aber eine besondere Abweichung bildete sich auf dem gedachten Standpunkte der Reflexion in Absicht jener Worte: „würdig“ und „verdient.“ Denn der „Unwüdige“ heifst da auch — „würdig“ nämlich der Strafe, der Verachtung etc.; und „verdient“ nicht der — Verdienstlose, selbst im trennenden Gegensatze mit dem verdienten etc. Manne,

eben dieselbe Begegnung? Auf dieser Seite fallen das Verdiente und das Verschuldete zusammen. Ist es wohl das ästhetische Bedürfniſs der Kürze, oder ist es der populäre Zug der Bequemlichkeit, was dergestalt über den logischen Geist der Grammatik siegte? — „Achtungswürdig, verachtungswürdig" u. s. w. —

Anmerk. 2. Ein, sonst ausgezeichneter, Schriftsteller im erbaulichen Fache wählte die Losung· „Heilig hier, selig dort." Allein, abgesehen davon, daſs die Heiligkeit (vollendete Güte, absolute Sittlichkeit) eigentlich nur Gott zukommt; so hat jene Trennung keineswegs Statt. Denn 1. die Sittlichkeit dauert fort, so gewiſs sie ist: nicht die sittliche Thätigkeit selbst, sondern nur die Anwendung der sittl. Kraft auf die irdischen Verhältnisse, wird durch den sogenannten „Tod" aufgehoben. Denn der Mensch, aus dem Gesichtspunkte der Idee betrachtet, stirbt nicht, wie dann auch die Scheidung der Seele oder des Geistes von dieser körperlicken Hülle, Umkleidung etc. heisse. (§. 10.) Ja die Bestimmung zu einer stets groſseren Sittlichkeit, also zur sittlichen Vervollkommnung, ist von der Natur eines endlichen Vernunftwesens gar nicht trennbar. Was aber 2. die „Seligkeit" betrifft; so ist in der Glückseligkeit nur das Glück erfaſst, wenn das Auge dergestalt einzig auf dasjenige, was erst in der Zukunft (und zwar im Gegensatze mit den Plagen oder Leiden der Erde) folgen wird, hingerichtet ist. Nein, a) die eigentliche Seligkeit tritt unmittelbar nach der guten Handlung ein, und begleitet dann stets die sittliche Stimmung. Daher auch das tröstende und beruhigende Gewissen: der Trost des Gew. in einem groſsen, unverschuldeten Leiden; die Beruhigung desselben bey dem Miſslingen einer guten Absicht, so daſs gegen selbige groſses Unheil im Aeuſsern erfolgte. Also schon „hier", in dieser Region des Universums, findet sich die Seligkeit ein: wohl aber muſs sie in einer anderen mächtig zunehmen, zumal als frohe Theilnahme an jedem Schöneren,

Bessern Und b) der 2te Theil der Glückseligkeit, das Glück in solcher Verbindung, kann sich zum Theile auch schon in dieser Welt finden, wann und wie immer! Denn ein Jeder, welchem das belohnende Gewissen nicht mangelt, kann jedes Wohl, das ihm von Seite der Vorsehung, durch den Gang der Natur, oder von Seite eines Mitmenschen als Werkzeuges der ersteren zukommt, als Belohnung ansehen und auf sich anwenden, eben indem er nun auch sittlich reflektirt, d. h. über den Zusammenhang der Dinge in jener höheren Ordnung nachdenkt. Also nur das angemessene, dem Grade oder Maſse der Sittlichkeit ganz entsprechende, Wohlseyn überhaupt und besondern auf dieser Seite — bey so manchem Miſston im Kreise der Gegenwart — kann in eine andere Welt gesetzt werden. So weit ist es gültig, jenes Bekannte: „Hier die Aussaat, dort die Aernte!“ Wollte man aber ein apostolisches Wort, das nur eine praktische Bestimmung hat, und offenbar nur gleichniſsweise zu nehmen ist, mit wissenschaftlicher Strenge auffassen, in einen Lehrsatz (δογμα, Princip) verwandeln, oder als solchen anwenden und selbst in einer erbaulichen Schrift (wenn auch für die Gebildetern) durchführen: so müſste der sinnliche Trieb angeregt werden, indem nach dem Eindrucke des Ganzen die „Heiligkeit“ nur als Vorbereitung und hiemit als Mittel zur Seligkeit, folglich diese als Zweck, erschiene. Nur der bessere Geist, welcher sonst in einer solchen Schrift lebte, könnte da noch der sinnlichen Richtung vorbeugen, aber bloſs auf Kosten der Konsequenz. Und was nützt, wo diese Richtung einmal obwaltet, der Ausruf: „Trachtet nach dem, was Oben ist!“ Denn nicht das Göttliche oder wahrhaft Höhere schwebt dann dem Betrachtenden oder Trachtenden vor; und das Wort „himmlisch“ ist da ein bloſser Schall. Ja zwischen dem Frömmlinge, der mit den „himmlischen Freuden“ spielt, und dem Lüstlinge, der in dem „Himmlischen“ nichts weiter als das „höchste Irdische“ sieht, findet nur ein äuſserer (for-

maler) Unterschied Statt. Wer kennt nicht besonders das Getriebe der Pfafferey, der Geistlosigkeit *), mit den „himmlischen Schätzen."? Im Kopfe des Sinnlichgestimmten von jedem Stande spuckten da bloſs irdische, nur gesteigert oder anders gefärbt, und von der Phantasie in ein unbekanntes Land, wie in eine höhere Gegend, versetzt. — Aber ein ausgezeichnetes Wort gebührt noch den Frommen, die mit heiligem Ernste von der „Rettung" und vom „Heil' der Seele" sprechen. Wirkte bey diesen nicht, wenn auch ingeheim, die Vorstellung von dem Menschen als „Selbstzweck", von dem menschlichen Geiste als „Nachbild der Gottheit", indem zugleich die eigene Seele mit der jedes Andern in diesem Mittelpunkte des Göttlichen zusammentrat? Selbst der Ausdruck: „Verlust einer Seele, einer Menschenseele", ist in dieser Hinsicht bedeutend. So trat das Höhere dem Niederen entgegen, und so weit machte sich hier das Absolute selbst im Ausdrucke geltend. Ja, man dürfte fragen, ob zwischen dieser Sprache und jener des Stoicismus, auf seiner besseren Seite, nicht eine auffallende Einheit sich finde, trotz jeder anderen Verschie-

*) Nicht Geistlichkeit! Unsere Sprache hat kein Wort, um den Positiv, welcher dem Geistlosen entgegensteht, zu bezeichnen, als das Wort geistlich (in dieser Beziehung auf das Höchste); denn „geistvoll" etc. weiset schon auf dem Komperativ hin: „geistig" aber ist auch das Logische. Nur müſste dann auch das W. „geistlich" zuvörderst die reinmenschliche (universelle) Bedeutung erhalten, unbeschadet der besondern (positiven) an ihrem Orte! — Diese Ansicht begegnet zugleich dem heillosen Gegensatze von „Weltlich und Geistlich" im Staate, so wie der Spielerey, die mit dem letzteren Worte auf mehr als Einer Seite getrieben ward. Wie könnte dabey der höhere Blick auf den Menschen und auf das schöne Band, das Alle verknüpft, Statt finden? — Eine neue Pastorallehre fand nöthig, den Geistlosen („Pfaffen"), gegen welche sie kräftig spricht, den „Geistlich-Geistlichen" entgegenzusetzen.

denheit? — Auch die Steigerung des Sinnes, oder vielmehr die höhere Bedeutung, welche dem Worte „Heil" zuging, weiset auf den idealischen Grund zurück. — Uebrigens soll auch der Gegensatz der „himmlischen Seligkeit" mit der „irdischen Glückseligkeit", so wie die Unterscheidung „ewige und zeitliche Glücks.", nicht mehr vorkommen; denn mit dieser Ansicht ist die reine Bedeutung und der bestimmte Sinn des letzteren Worts nicht vereinbar.

Anmerk. 3. Kant erklärt a) die Glückseligkeit für „die möglich gröfste Summe angenehmer Empfindungen." Nach dieser Erklärung möchte wohl auch jene „irdische Glücks." gelten. Denn in der Seligkeit als solcher findet sich, zumal wie Kant selbige negativ bestimmt, keineswegs die angenehme Empfindung. Nach unserer Ansicht kommt aber die angen. oder wohlthuende Empfindung erst hinzu, bestimmt durch das Gefühl: so gehöret sie dann auch zur Seligkeit, in deren ganzem Umfange. Daher, wie gesagt, die Wonne, das Entzücken bey dem Fortgange oder Siege des Guten, bey der Nachricht von einer schönen, ausgezeichneten That etc.: da findet sich ein sittlichgestimmtes Gemüth „so recht", d. h. im höheren Grade „selig." — Und wenn K. die Glücks., in der Beziehung auf das blofs Physische, selbst als „Ideal der Einbildungskraft" aufstellt; so kann dieses sogen. Id. selbst dem Lüstlinge zukommen. Nein, denke ich, dieser Gebrauch des Wortes I. kann nicht gelten („Erläut. e. H. d. Ph." S. 133 fg.): ist denn in jener „Summe" etc. mehr als eine Steigerung des Sinnlichen? Dazu sind aber Sinn und Verstand zureichend: daher auch ein Logisches, Formales, aber ja kein Ideales! — Kant unterscheidet b) „die physische und moralische Glückseligkeit." Aber das blofse, physische Wohlseyn kann ja nicht Seligkeit heissen: wie dann Glückseligkeit? Und wenn das sinnliche und sittliche Vergnügen nicht blofs

der Form oder dem Grade nach verschieden sind: wie dürften sie dann unter Eine Gattung gestellt werden? — Jedoch K. stellt c) die Glücksel. auch als Folge der Moralität auf: und diese Bestimmung ist im Ganzen vorherrschend, sey es auch, daſs die nähere Bestimmung, die erfoderliche Unterscheidung zwischen Seligkeit und Glück fehle, und daſs er dann, die Glückseligkeit (zwar als Folge, aber so) als Glück erfassend, dieselbe erst in der künftigen Welt finde, gesetzt oder gegeben durch die heilige Allmacht, d. h. in Kants Sprache: durch Gott als „Exekutor des Moralgesetzes", nach jener Foderung der Vernunft: dem Guten soll ein entsprechendes Maſs von Wohlseyn zukommen! — Wenn aber Hr. Dr. Schelling („Philosophie Schriften", B. 1, S. 118 u. w.) diese Lehre von der Glückseligkeit so vorstellt, als würde dadurch der Blick auf das eigene Wohl als solches gerichtet: so ist hier, meines Erachtens, der Sinn des „Kritikers" nicht erfaſst; und wenn Schell.'s Kommentator in dieser Lehre sogar Widerspruch und Heucheley findet, so — ist dieses arg; ja man dürfte es eben so oberflächlich als ungerecht finden. (M. vgl. über dieses sprechende Zeichen der Zeit „D. Religionsphilos." S. 88.) Sagt übrigens der idealistische Sprecher: „Sittlichkeit und Seligkeit" oder auch: „Tugend und Glückseligkeit sind Eins"; so kennen wir schon das Wahre dieser Vorstellung im Sinne dessen, welchem gerade die Vollendung („Totalität) vorschwebt. Aber man weiſs auch, wie diese Vorstellung, wenn über dem idealischen Gesichtspunkte der Freyheitsbegriff und mit ihm die gesunde Beobachtung verkannt wird, der Menschheit das Herz aus dem Leibe reiſst. Dann „potenzirt" der Hyperidealismus den Menschen zum „Gott", gleich dem Stoicismus, trotz jedem Unterschiede in anderer Hinsicht; dann mag eine sogenannte Aesthetik, den Kampf des Menschen mit dem Schicksal' im Auge, sich über die „Idee eines moralischen Gottes" schlechthin wegsetzen. (M. s. dort S. 118) Noch ärger ist freylich die Identitätslehre, wenn sie die „Einheit des Guten und Bösen an

sich" ausspricht, oder letzterem das Seyn ganz abspricht. Wohl, vermöge der Idee als solcher erscheint der Sieg des Guten im Universum. Wenn aber in Bezug auf die Gegenwart, der Freyheitsbegriff nicht zugleich gültig ist, indem er ein Merkmal, woran oder wodurch das Unsittliche vom Sittlichen unterscheidbar seyn soll, aufstellet, mithin auch das Böse als wirklich und seyend angiebt; so dürfte man fragen: 1) kann denn ein Nichtseyendes Gegenstand der Verachtung, des Abscheu's etc. seyn? — 2) kann das oder ein Nichts solche Zerrüttung im Reiche der Menschheit anrichten? — und 3), da auch in der Unschuld als solcher (§. 17.) das Sittliche nicht ist, wie wäre dann das Laster von der Unschuld sowohl als von der Tugend unterscheidbar, wenn nämlich der böse Wille als solcher nicht eine bestimmte „Qualität" oder Beschaffenheit hätte, so daſs a) zwischen Unschuld und Tugend der bloſs unterscheidende, und b) zwischen Tugend und Laster der trennende Gegensatz Statt finden müſste? — Und wie weit gehet jene Identitätslehre, wenn sie folgerecht fortgehet oder angewandt wird, wenn z. B. Feſsler nun „das, was wir Tugend, Recht" u. s. w. nennen, für „erkünstelte Formen" ausgiebt!! Wohl ist dort ein Geheimes; allein dieſs gehört ja zu dem bekannten Geheimnisse („Räthsel") der Schöpfung, der Freyheit: der Mensch ist aufgehoben, sobald man ihm das vollendete Wissen, das absolute in jedem Sinne des Wortes, zuschreibt. — Indem Hr. Dr. Eschenmayr sich über das sogen. „Absolute" dieser idealistischen Schule erhob, setzte er das „Selige" über dasselbe, aber nicht über das Sitliche. Die Bedeutung, welche er annimmt, entspricht der „Gottseligkeit" etc. Indessen scheint es nicht, das die Seligkeit oder das Selige so schlechthin = d. wahrhaft Höhern auftreten dürfe. Denn „Sittlichkeit" und „Seligkeit" sind uns nun einmal als (unterscheidender) Gegensatz von dem höheren Genius der Sprache selbst gegeben, wie Gut und Wohl, oder Gutseyn und Wohl seyn, darf gleich nicht jedes Wohl mit dem Worte Selig-

keit bezeichnet werden. Darum ist auch das Praktische: „nach Seligkeit streben", höchstens als eine konkrete Redensart gültig: die Folge ist mit dem Grunde zusammengefasst, so dass erstere im Ausdrucke vordringt. Und wenn die „Gottseligkeit" darein gesetzt wird, dass „man seine Freude, seine Lust etc. in Gott" (nicht etwa nur finde) sondern) „suche": so ist auch hier, vermöge der Konsequenz, nicht das Ideal, nicht Gott, sondern ein Idol gesetzt. Freylich kann auch hier, ja besonders hier, die Gesinnung und damit der Sinn oder Geist besser seyn, als der Buchstabe, als die Worte! Denn immer entscheidet, im eigentlichen Reiche der Menschheit, dieser Punkt, so wie er den Blick auf den tiefsten Grund, auf das metaphysische Element der Philosophie zurücklenket: §. 13 u. 8. —

Anmerk. 4. Gegen den Sensualismus (die sogenannte Seligkeits- oder Glückseligkeitslehre) unter religiösen Formeln erhob sich Fenelon in seiner „*Explication des maximes des Saints sur la vie interieure.*" Abgesehen hier von dem Besondern in dieser und jener einzelnen Darstellung; so ist seine Lehre von der „reinen Liebe gegen Gott" mit jener von der reinen, d. i. von der eigentlichen Sittlichkeit ganz Eins. Es ist ja überall nach der Liebe im Gegensatze mit der Selbstsucht die Frage. (Von gewissen Hindernissen auf der empirischen Seite, und wie dieselben auf dem Kulturwege erst allmählig zu heben sind, kann füglich nur im 2t. Th. die Rede seyn.) S. 18 spricht Fenelon: „Derjenige, welcher Gott mit reiner Liebe, ohne Beymischung von Eigennutz liebt, wird nicht mehr durch den Beweggrund seines eigenen Vortheils bestimmt. Er will die Seligkeit (*beatitude*) nicht für sich, ausser darum, weil er weiss, dass Gott sie will, und dass Er will, jeder von uns soll für Gottes Ehre sie wollen." Das heisst: weil sie nothwendige Folge in der sitlichen Weltordnung ist; denn offenbar ist auch hier das Glück mit der Seligkeit verschmolzen, oder:

es tritt diese als das Bestimmende vor. Wenn aber Fenelon weiterhin setzt, dafs eine Seele, die liebt, Gott ihre Seligkeit (die ewige) selbst zum Opfer bringen könne, ohne jedoch in ihrem tiefsten Grunde jene Ueberzeugung aufzugeben; so finde ich daran eine, freylich sonderbar klingende, Art von Hypothese, um zu erklären, wie die reine Liebe bestehen könne, ohne dafs man die Seligkeit, wie sie nun einmal im Reiche Gottes nicht fehlen kann, aufgebe oder aus seinem Bewufstseyn vertilge. Man prüfe, ob nicht die besagte Unterscheidung zwischen der Linie des Handelns als solchen und der Linie des reflexen Denkens, wie eben die Seligkeit — da sie nur als Folge zu begreifen ist — der letzteren angehört, hier das völligere, ja das erfoderliche Licht zu schaffen vermöge? (Diese Unterscheidung, übrigens entstanden vor der Prüfung dieser Fenelon'schen Schrift, fand sich bereits in der 1ten Auflage: aber sie gelangte überall zu keinem Widerspruch' oder Beyfall' in allen Recens. der Schrift. Möge sie scharf geprüft werden!) — In der neuesten „*Histoire de Fenelon*" von de Bausset wird (B. 2, S. 533) folgende Stelle aus einem Briefe von Leibnitz angeführt: „*On agite en Angleterre une quaestion sur l'amour de Dieu, qui est aussi agitée en France entre l'archevêque de Cambrai et l'evêque de Meaux. Il y a long-temps que j'ai examiné cette matière; car elle est de grande importance, et j'ai pensé que pour decider de telles quaestions, il faut avoir de bonnes définitions. On trouve une définition de l'amour dans la préface de mon Code diplomatique, ou je dis: amare, est felicitate alterius delectari; aimer, c'est trouver son plaisir dans la felicité d'autrui; et par cette définition, on peut résoudre cette grande quaestion: comment l'amour veritable peut etre desintéressé, quoique cependent il soit vrai que nous faisons rien que pour notre bien; c'est que toutes ces choses, que nous désirons par elles-mêmes et sans aucune vue d'intérêt,*

sont d'nne nature a nous donner du plaisir par leurs excellentes qualités, de sorte que la felicité de l'objet aimé entre dans la nôtre. Ainsi on voit que la définition termine la dispute en peu de mots.“ Also auch da wäre das Wohlseyn Folge. Aber a) ist denn Jeder so gestimmt, dafs er sich an der Glückseligkeit des Andern erfreue? Und wenn nicht, wie entsteht diese Stimmung? — b) Kann denn „Glückseligkeit“ jedem Dinge, nicht blofs dem Menschen, beygelegt werden? Denn „*felicité*“ heifst doch nichts Anderes. Oder soll dieses Wort jedes Wohlseyn bedeuten? Und c) welches sind jene trefflichen Eigenschaften? — Es werden aus Leibnitz's Werken noch zwey Stellen (wo er immer von jenem Streite zwischen Fenelon und Bossuet spricht) angeführt: in der einen ist die Liebe wieder „*delectatio in felicitate alterius;* aber in der andern heifst „*amare, eo esse animo, ut in felicitate alterius sis respecturus* (?) *voluptatem tuam.*“ *Tom.* V. p. 120 et 189. — Und:

Anmerk. 5. Verwandt mit jener Vorstellung von Hrn. Dr. Eschenmayr, aber mit Fenelons Lehre (wenigstens im Worte oder in der äufseru Gestaltung) sehr kontrastirend ist die, welche uns der Hr. geh. Kirchenrath Daub letzthin von der Seligkeit gab: in seiner „Einleitung in das Studium der Dogmatik“; einem Buche, dessen Inhalt gröfsten Theils „philosophisch“ ist. S. 41 u. w. stellt er den „Trieb nach Seligkeit oder selig zu seyn“ als den „Grundtrieb des Menschen“ auf. Und in der Seligkeit wird dann zugleich die Sittlichkeit dargestellt, indem er redet von der „ruhigen Thätigkeit“ etc., und dem „Lasterhaften“ die „Ruhe“ abspricht. Ja die Sittlichkeit wird, obwohl in einer gewissen religiösen Sprache, geradezu „Seligkeit“ genannt. So läfst der Hr. Verf. den Menschen, den wahrhaft guten oder tugendhaften, streben nach Seligkeit: diese ist nach seiner Vorstellung Zweck! Wird da nicht wieder die Folge mit dem Grunde zusammengefafst, so dafs letzterer in der Ansicht, erstere aber in dem Ausdrucke vordringt? Und dürfen wir denn nur

Einen Grundtrieb annehmen? Man erinnere sich des Obigen, §. 21., besonders S. 227! Noch mehr: ist wohl eine solche Abweichsung von dem Sprachgebrauche, wie nun derselbe in Absicht auf die „Seligkeit" nicht blofs unter dem Volke herrschend ist, jemals erlaubt oder gültig? Oder wie sollen wir künftig die „*beatitudo*" übersetzen? — Von der Glückseligkeit war dann natürlich keine Rede mehr: aber mit welchem Grunde, wenn die obige Bestimmung gültig ist? — Ueber die Kantische Philosophie (man weifs, wie Hr. D. ehedem ihr zugethan war) wird S. 42 u. w. eine starke Sprache geführt. Was jedoch hier über Kant's Begriff von dem „Gesetze, der Freyheit und Tugend" bemerkt ist, scheint mir (frey sage ich es, nach wiederholter Prüfung) weder gerecht noch tief genug. — Was hingegen das Doktrinelle dieser „Einleitung" betrifft; so möchten allerdings das Tiefere von Daub und das Schärfere von dem Freunde jener Philos., der in der A. L. Z. von Halle (1812, Nro. 101 b. 103) ihm kräftig widersprach, gleich unverkennbar seyn: „Erläut. e. H. d. Philos." S. 312 u. 313. So möchte ich den Gehalt dieses Daubschen Werkes selbst auszeichnen. Drey Punkte sind mir gleichwohl darin, bey dieser Hinsicht auf die Sache, besonders augefallen:

1) wie das mystische Extrem — §. 22. — darin, wenigstens an mehreren Orten, hervorblickt, ja sich hervordrängt;

2) wie Hr. D., so vorzüglich von der Religion sprechend, die innere Einheit des Moralischen und Religiösen — §. 8. u. w. — mit keiner Sylbe berührt, und

3) wie er den sittlichen Grundpunkt, ohne welchen die wahre Religion von der falschen überall nicht unterscheidbar — also keine eigentliche Religionswissenschaft möglich ist, gänzlich umgangen hat.

Wie viele Belege, wenn der Raum es verstatete, könnte der Verf. aus den kritischen Bemerkungen, die er

auch über diese ausgezeichnete Erscheinung niedergeschrieben hat, anführen! — Wer übrigens die vorhergehenden Versuche des Verf. prüfte; dem kann es wohl nicht entgehen, daſs und wie derselbe auf seinem Wege zu der oben gegebenen Ansicht der Kantischen Lehre, so wie zu seiner metaphysischen Ansicht des Objektiven, und hiemit zu jener Vorstellung der Philosophie, welche sie mittelbar selbst von der Offenbarung, von der Gnade etc. ableitet, gelangt ist. Aber die schöne und groſse, die humane Kette, worauf Herder in seinem „Fest der Grazien" hinweist, soll darum keineswegs vergessen werden. — Noch bemerke ich hier, was mir so eben in der Jenaisch. A. L. Z. (J. 1813, Nro. 53 fg. der Ergänz. Bl.) über die deutsche Philosophie vor Schelling, d. h. bevor dieser als Identitätslehrer auftrat, mächtig aufgefallen ist: „die neuere Philosophie hatte alle (?) Spekulation über Gott und Welt verabschiedet, und sich genügsam zurückgezogen auf die Sphäre der Sinnenwelt." Wie kontrastiren mit diesem Ausspruche jene Aeuſserungen von Andern, selbst von Männern wie Ewald und Schwarz! Ja, gewann denn nicht die deutsche Philosophie eben durch Kant, trotz jedem Mangel seiner Lehre, einen neuen Schwung in die Region des Uebersinnlichen? — Urtheilend über die bekannten widerstreitenden Schriften von Jacobi, Schelling u. A., stellt dieser Recens. die Vernunft wie ein Naturlicht auf, „beleuchtend den ganzen Geist" etc. Wie eigentlich die Vernunft eintrete (§. 4. u. w.), darüber findet sich kein Wort. Und wenn er das Göttliche im Menschen annimmt, so findet er ein Göttliches in demselben realen Sinne auſser ihm. Aber davon, daſs die Natur nur dem, welcher schon göttlichgesinnt ist, Gott offenbart, und daſs die Miſstöne in selbiger ein höheres Princip zu ihrer Lösung schon voraussetzen, wenn diese Offenbaruug bestehen soll: auch davon nicht einen Wink! Um so weniger ist bemerkt, daſs, wenn man der Natur nicht etwa nur symbolisch oder poetisch „ein Göttliches" beylegt, dann kraft der

Konsequenz alles Göttliche verschwindet, indem eben der „Mensch“ mit den (bloſsen) Naturwesen in eine Klasse hineingeworfen wird. Und was ist denn eine sogen. Spekulation über Gott, welche das Eine Kriterion, wodurch Gott vom Götzen unterscheidbar ist, zuvörderst aufhebt, oder davon gänzlich absieht? Denn was bleibet noch, wenn „die Idee eines moralischen Gottes“ schlechthin (nicht etwa nur die Beschränktheit, welche die Religion an die Moral bloſs anhängte) weggeworfen wird? — Uebrigens zeigt dieser Rec. sonst Kenntnisse und, wenn auch eben nicht Unbefangenheit, so doch besonders im Anfang' eine Ruhe und Billigkeit, die wohlthut und anzieht. Aber wie reiſst auch ihn der Dogmatismus, der im Schooſse der Identitätslehre sitzt, weiterhin fort, wie spricht er da besonders (ohne jeden Beleg und Beweis) über den Mann ab, aus welchem der ächte Geist der Prüfung so männlich und schön gesprochen hat! (S. 218.)

§. 30.

Ein kritischer Blick auf solche Moralprincipien, die, entstanden auf dem Wege der Bildung, nicht schlechthin verwerflich sind. — Würdigung zweyer neuen Ansichten: einer ästhetischen und einer pädagogischen.

I. Wer zuerst auf die äuſsere Bedingung der höheren, menschlichen Bildung hinsieht; dem begegnet vor Allem die Erziehung und hiemit der Staat, da und sofern jene ohne diesen nicht möglich ist. So wird dann, indem man sich an diese Ansicht gewöhnt, das Sittliche selbst von Auſsen abgeleitet. Nicht allein als Bedingung, sondern als Quelle erscheint sonach die Erziehung. (§. 17.) — Von dem eigentlichen Naturalisten, welcher die Erziehung mit der Abrichtung verwechselt, und so Alles von Auſsen ableitet, kann übrigens hier keine Rede seyn.

II. In der Leibnitzisch - Wolfischen Schule nahm die Reflexion eine Richtung auf das Innere, und zwar auf Grund und Folge: daher

1. das Princip der Vollkommenheit, aber nicht gerade im Platonischen oder christlichen Sinne, wie das Vollkommene nach der Idee, = Gott oder dem Absoluten, welches eben sowohl unbeschränkt als unbedingt ist, erscheinet, nach jenem schönen Worte: „Werdet vollkommen, wie etc., oder: werdet gottähnlich, d. h. Gott stets ähnlicher! — Sondern es entstand ein logisches Gebilde, ein sogen. Allgemeinbegriff von Vollkommenheit, indem der Blick auf die Dinge überhaupt fiel. Und indem der Mensch in Betrachtung kam, drang das Subjekt und hiemit diejenige Kraft, die nur das erste Werkzeug des Willens ist, vor. So tritt auch im Felde des Ethischen der Intellektualismus ein. Wo man aber das Ethische nicht aufgab, da entstand ein Kreislauf: man erklärte das Sitttliche aus dem Vollkommenen, und dieses aus jenem; denn „der vollkommenste Verstand" genügte nicht: man forderte auch „einen guten Gebrauch desselben" u. s. w. — Daher

2) das Princip der Glückseligkeit: aber indem man „die höhere, moralische Glücksel. aufstellte, indem man diese mit dem „blofsen, physischen Vergnügen" etc. scharf kontrastirte, verrieth sich der eigentliche Sinn; denn so wurde selbst durch das Beywort jenes Eine, was Zweck ist, hervorgehoben. Oder man fafste mit dem Zwecke das, was Folge der Sittlichkeit ist, zusammen. Ja weil die logische Ansicht wiederum vordrang, so wurde vom Denker als solchem die Folge mit dem Grunde als Zweck verwechselt: und so fiel man denkend in die Naturordnung herab. Man ergründete nicht, dafs die Folge der Sittlichkeit in der Linie des Handelns gar nicht vorkomme, dafs sie nur dem sittlich Reflektirenden als

Gegenstand vorliege; dafs aber von diesem, so wie er sie „Folge“ nennt, die Sittlichkeit schon vorausgesetzt, und somit von ihm die Glückseligkeit nur demjenigen, welcher auf das Sittliche (nach jener idealischen Bestimmung) sein Augenmerk practisch hingerichtet hat, zugesprochen oder als Folge im Universum beygelegt werde. Dagegen schalt man, wie getrieben von jenem „logischen Enthusiasmus“, einen Jeden, der im Augenbliche der Handlung auf diese Folge nicht hinausblicken würde, eine undenkende Maschine u. s. w. Aber sinkt, nach dieser Vorstellung, die Tugend *) oder Sittlichkeit nicht zum Mittel herab? Und wenn das Physische Mittel ist, oder nur dessen Werth hat (§. 25.): wie liefse sich dann der wesentliche Unterschied zwischen dem Moralischen und Physischen behaupten, möchte man auch von der Sittlichkeit sagen, dafs sie das nächste Mittel zur Glückseligkeit sey? — Uebrigens folgt schon aus dem Gesagten, dafs und warum die sogenannte „Glückseligligkeitslehre“, die mehr als ein wackerer Deutsche geradezu = d. Ethik oder Moral aufgestellt hat, keineswegs mit jener französischen Sinnlichkeitslehre nach dem Princip des Helvet. (oder, wie selbige in der neueren Zeit im Tone des Beyfalls genannt ward, mit der *„morale mechaniquę“*) in Eine Klasse gesetzt werden dürfe **). — Und:

*) Von der Tugend, in ihrem Unterschiede von der Sittlichkeit kann erst im 2t. Th. besonders gehandelt werden. Aber so weit, als sie mit selbiger Eins ist, mag ihr Name schon im 1t. Th. da und dort vorkommen. Und auch hier gilt das Bemerkte: S. 175.

**) In Wieland's Uebersetzung von Cicero's Briefen B. 5, S. 319, sagt dieser von seinem Freund Pansa: „er hat durch sein Beyspiel die Wahrheit, dafs das

III. Wenn in dieser deutschen Schule zwar das Innere, aber besonders von der verständigen Seite (wo nicht eben jener schöne Gegensatz eintrat) erfaſst und hervorgehoben wurde; so richteten einige brittische Denker ihr Auge vornehmlich auf das Gefühl: und insoweit drangen diese letzteren allerdings tiefer ein. Daher das „Princip des sittlichen Gefühls". — 1. Wohl liegt das Gefühl jeder philosophischen Erkenntniſs zum Grunde: §. 5. Und mit dem zartern Gefühle (§. 24. u. 26.) hängt insbesondere der „sittliche Takt" zusammen. Ja schlechthin ohne das Gefühl, in diesem tieferen und bestimmteren Sinne, ist überall nicht einmal der gesunde Verstand (*bon — sens*) in Bezug auf sittliche Gegenstände. Aber 2. man sieht, wie viel auch dieser sogen. Grundsatz voraussetzt. Und kommt die Modifikation hinzu, vermöge welcher man das sittliche Vergnügen zum Kennzeichen einer guten,

Kalon (Schöne oder Rechte) um sein selbst willen zu erwählen sey, sichtbar dargestellt. Denn weil er vielen Schwerbedrängten aus der Noth geholfen, und in diesen unglücklichen Zeiten sich immer als ein Mensch bewiesen; so ist's unglaublich, mit welcher Liebe er bey seinem Abgang von Rom von allen guten Menschen begleitet worden ist." Und der Uebersetzer fügt bey: „Die Folgerichtigkeit dieses Schlusses, aus dem Beyspiel Pansa's, ist mir nicht recht klar. Man könnte ja viel augenscheinlicher behaupten, das Kalon verdiene um des groſsen Nutzens und Vergnügens willens erwählt zu werden, so es demjenigen, der es ausübt, gewährt, indem es ihm die Liebe aller guten Menschen verschafft." Treffend gegen die Einseitigkeit des Stoicismus und an diesem Orte gegen Cicero wohl naiv! Aber ist nicht in Wieland's Darstellung, wie solche als Princip auftritt, die Folge mit dem Zwecke verwechselt? Was sonst noch gegen dieselbe, in mehr als Einer Hinsicht, zu erinnern seyn mag, ergiebt sich schon aus dem oben Gesagten.

und das sittl. Misſvergnügen zum Kriterion einer bösen Handlung macht: so haftet auch hier das Auge an der Folge, anstatt auf den Grund einzudringen. Ueberdieſs ist hier a) das Gefühl nur abgeleitet; und b) es entsteht die Frage: wie kann vom Gefühl als solchem ein Kriterion ausgehen? Ja c) wenn dieses Gefühl auch Empfindung heiſst, oder dazu gestaltet ist; so erhebt sich die Frage: wie unterscheidet man die sittliche Empf. von der nichtsittlichen sowohl als von der unsittlichen? — Wie aber in dieser Schule besonders die Sympathie, das Wohlwollen etc. hervorgehoben, und das Vergnügen, welches mit dem Wohlthun verknüpft ist, als Kennzeichen des Sittlichen dargestellt wird; so ist zu bemerken:

1) im Gegensatze mit der Selbstsucht geht allerdings das Wohlwollen dergestalt, als Sittliches, hervor, zumal wenn das schöne Gemüth, die uneigennützige Seele u. s. w. mit dem gesteigerten Selbstlinge kontrastirt wird; allein

2) auſserdem, daſs die Sphäre der Sittlichkeit keineswegs durch das Wohlwollen allein ganz umschrieben wird, bedarf der sympathetische Trieb selbst, damit seine Aeuſserung sittlich sey, einer höhern Bestimmung: ja ohne solche wird das Vergnügen, das aus dem Bewuſstseyn einer dem Mitmenschen erwiesenen Wohlthat entspringt, durch den Einfluſs der Eitelkeit (also der Selbstsucht von einer anderen Seite) entweiht. Aber soll der Wohlthäter den Geretteten, Beglückten etc. nicht schlechthin als sein Geschöpf oder sein Werk betrachten; so muſs das Sittliche wieder in seinem inneren Bunde mit dem Religiösen aufgefaſst seyn.

So wie übrigens in den äuſsern Verhältnissen der Mensch den Menschen berührt; so kann das Sittliche

hier besonders in der Gestalt des **Wohlwollens** erglänzen.

Dieser brittische „Grundsatz" ist also nur gültig in Bezug auf das Leben, sofern er darin die Macht des Sittlichen aufweist, und zur Achtsamkeit auf dasselbe anleitet; gerade wie jener deutsche: vervollkommne dich selbst! („*perfice te ipsum!*") in einem untergeordneten Sinne wohl gelten kann, nämlich wie der Mensch die bedingten Kräfte, welche ihm als Subjekt zugehören, oder in den Kreis seiner Thätigkeit fallen, zur Vernunft bilden (hinanbilden) soll, da er als Subj. zum „Werkzeuge des (Einen) Vernunftzwecks", nach einem Ausdrucke von Fichte, bestimmt ist. — Nach dem Begriffe der Freyheit, wie er in der Wissenschaft vortritt, ist auch dieser Ausdruck gebildet. Sobald aber die Ansicht und hiemit das Wort durch die Idee als solche bestimmt wird: so erscheinet der Mensch, in dieser Richtung, als „Werkzeug der Gottheit, der Vorsehung" u. s. w. Aber die Selbstthätigkeit des M. ist dann immer vorausgesetzt: daher das Beywort: „ein würdiges" etc. (§. 26.) Und indem er sich als Individuum dergestalt zum Werkzeuge macht, höret er keineswegs auf, als Glied der Menschh. „Selbstzw." zu seyn. (§. 16.)

Das Aristolelische „Princip des Mittelmaſses (nicht zu viel, nicht zu wenig!) hat nur in Bezug auf das Aeuſsere, sofern es Gegenstand der sittlichen Bearbeitung ist, Gültigkeit. Und dasselbe wird, so weit es gültig ist, im 2t. Th. vorkommen. Material in dem Sinne, welcher das Materialistische bedeutet, kann selbiges wohl nicht — wenigstens nicht schlechthin — genannt werden:

aber darf es darum formal oder ein formales etc. heissen, wenn nicht das Logische an die Stelle jener Form in Kants Sinne (§. 28.) gesetzt wird? Und dieser Mifsgriff ist mir allerdings in einer neuen Preisschrift über diesen Gegenstand vorgekommen.

Auf gleiche Art zeiget sich ein Gültiges an Wollastons Vorstellung, dafs jede gute Handlung der Ausdruck eines wahren Satzes sey: nämlich wie sich im Aeufsern das Gute zum Wahren gestaltet, dem Irrthume, welcher da begangen wird, entgegentretend. Auch konnte die besagte Einheit des Wahren und Guten im Absol. als Mittelpunkte vorschweben. Ja, ingeheim wirkend, konnte sich diese idealische Ansicht selbst mit jener Reflexion verbinden. Selbst zwey wackere Deutsche haben in der neueren Zeit dieses Princip, obgleich jeder auf seine Art modificirt, im Gebiete der Wissenschaft aufgestellt, z. B. „Erkenne Wahrheit, und vollbringe sie!" Wie viel liefse sich, dem Vorhergehenden zufolge, gegen diesen Satz erinnern! Aber um so mehr soll das Gültige desselben dann (wo jener Reflexionspunkt seinen Ort findet) hervorgehen.

Zwey neuere Ansichten fodern indefs noch eine Auszeichnung:

I. die ästhetische, welche den „Geschmack" als Richter, als Gesetzgeber und Kennzeichen im Gebiete der Sittlichkeit aufstellt. Was dieser Ansicht da, wo sonst ein schöner Ernst obwaltet, zum Grunde liegt, ist Folgendes: a) auch das Gute uud Schöne fallen, im Absoluten erfafst, in Eins zusammen; und b) das ästhetische Gefühl steht in besonderer Verbindung mit dem moralischen: §. 15. Daher kann von der Schönheit oder sittlichen Schönheit einer Handlung, aber nicht von der Wahrheit oder sittlichen Wahrh. e. H., geredet

werden. Auch wird im 2t. Th. gezeigt werden, wie sich das Gute auf eine eigene Art zum Schönen gestaltet (herausbildet). Allein das Aesthetische hat nicht nur eine idealische, sondern auch eine technische oder formale Seite, die, gleich der logischen Form, jedem Stoffe dienen kann: §. 15. Wie leicht kann es, ohne den sittlichen Leitstern, in das Getriebe der Neigungen täuschend hineinspielen! Und wie leicht kann sich dabey eine Art von praktischem Skepticismus bilden, so daſs selbst jenes Alte: „*De gustibus non est disputandum*", in das Gebiet der Sittlichkeit eintritt, aufhebend die Allgemeingültigkeit, also den ewigen Charakter derselben vertilgend. Nein, auch die Verschmelzung der Ethik mit der Aesthetik führt nicht zum Bessern, zumal wenn sodann erstere gar von der letzteren abgeleitet wird. Treffend ist, in Bezug auf die andere Seite des Aesthetischen, folgende Bemerkung des Hrn. D. Schelling in seiner Abhandlung über die Freyheit: nach dieser „Zurückführung der Sittenlehre auf den allgemeinen Begriff des Geschmacks würde das Laster nur in einem schlechten oder verdorbenen Geschmack bestehen". — Und:

II. die pädagogische: „Ordne die Sinnlichkeit der Vernunft, und die Vernunft Gott unter!" Oder: „Unterwirf den Körper dem Geiste, und den Geist Gott!" Dieser Grundsatz hat a) für den Verstand, wie er auf dem pädagogischen Wege aufzusteigen gewohnt ist, und dann selbst für die Phantasie etwas Schmeichelndes, Einnehmendes, und b) etwas Treffendes in Bezug auf den Standpunkt des Lebens, so wie die freye Reflexion hier Statt findet, hinweisend auf den Einen — Gott —, welchem die kindliche Huldigung fortwährend dargebracht werden soll; ja c) im Gegensatze mit der Selbstvergötterung, mit jener stoi-

schen oder kritischen Lehre, welche die Vernunft oder das Göttliche im Menschen schlechthin als das Höchste, mithin auch als Zweck für den Handelnden aufstellt, erscheint in diesem Grundsatze ein Wahres, Gültiges, und zwar nach der tiefsten, metaphysischen Ansicht: §. 18. u. w. Gleichwohl dürften sich auf dem Standpunkte der Wissenschaft, und zwar nicht ohne die idealische Grundlage, mehrere Zweifel gegen dieses „Princip" erheben:

1) Wenn der Mensch sich Gott unterwirft, wird dann auch das Göttliche oder absolut Höhere, was ihm als Gliede der Mensch. oder im Gegens. mit dem blofsen Naturwesen zukommt, der Gottheit unterworfen? Ja ist eine solche Unterwerfung denkbar, obwohl er zuvörderst oder zugleich als Geschöpf Gottes gedacht werden mufs? Nein, er unterwirft sich als Subj. oder Individuum, aber das Göttliche kann dem Göttlichen nicht unterworfen seyn oder werden. Nur anerkennen mag und soll der Mensch, das Göttliche in ihm sey unbeschränkt und gegeben.

2) Wenn Jemand seinen Körper dem Geiste, oder die Sinnlichkeit der Vernunft*) wahrhaft unter-

*) Hr. F. Schlegel — wir können sein Schöneres etc. — eiferte jüngsthin im gedachten Museum gegen „die neuerdings (!) übliche Vernunft-Vergötterung", nach dem, was schon Haman uns gegeben hätte u. s. w. Allein

1) es its ja zuvörderst von der Sache, nicht vom Worte als solchem, die Rede. Wer sich aber so kräftig, wie Hr. Schl. in seiner trefflichen Schrift „von der Weisheit der Indier", gegen die Idealistik erklärt: dem ist ohne Zweifel der Mensch auch „Vernunftwesen", — nicht blofs ein gesteigertes Naturwesen! Ist aber die Sache, und zumal diese Sache, anerkannt: so bedürfen wir ja auch ein entsprechendes oder auszeichnendes Wort; so waltet — wenn das W. „Vernunft" nicht gelten soll — nur ein Wortsreit ob. Und welches will man, dasselbe verwerfend, uns geben, ohne mit dem höheren

ordnet; wenn er das Niedere nicht blofs dem Denkgeiste — Geist' im verständigen (intellektualen) Sinne des Wortes — insofern unterordnet, als er dasselbe klüglich beschränkt: ordnet er dann nicht seinen Körper etc. eben dadurch oder eben damit „Gott" unter? Für das Leben in seiner Tiefe entscheidet ja zuvörderst die Sache, nicht ein Name: die Wissenschaft aber nennt ja auch Gott Vernunft, und weiset, wenn sie von der Idee ausgeht, selbst nach, dafs dem endlichen Vernunftwesen, indem es handelnd eintritt, das Eine Unendliche, das Absolute ohne jede Beschränktheit angekündigt oder vorgesetzt ist.

3) Fragt man hinwieder: „Soll denn nicht die endliche Vernunft der unendlichen unterworfen werden?"; so kehret die Antwort zurück, die unter Nro. 1. gegeben ward. a) Wer mag die Vernunft der Vernunft unterwerfen? b) Die Schranke oder Beschränktheit, welche der Vernunft im Menschen

Genius der Wissenschaft und selbst der Sprache (auf so mancher Seite, nach dem Obigen) in Widerstreit zu kommen? — Und

2) wenn die Bestimmung, welche oben, §. 3. u. w. besonders über die innere, reale Verbindung der „menschlichen und göttlichen, der endlichen und unendlichen Vernunft" aufgestellt ist, schlechthin oder dem Wesen nach verworfen wird; dann sey dem Verf. wenigstens der Wunsch erlaubt: man gebe mir ein anderes Wort, und damit nicht allein ein Mittel der Philosophie gegen den Materialismus in jeder Gestalt; sondern auch irgend eine mögliche Schutzwehr gegen das Pfaffenthum sowohl als den Mysticismus, nachdem ich von jenem das Kirchenthum, so wie die eigentliche Geistlichkeit, selber wohl unterschieden, und das Tiefe, Wahre und Wohlthätige der Mystik im Gegensatze der Sophistik etc. selber an mehr als Einem Orte hervorgezogen habe!

Man verbinde diese Bemerkung insbesondere mit dem, was oben (S. 128) über eine neuere Sprache unseres ehrwürdigen Claudius bemerkt ist.

anklebt, ist — eine Negation: wie sollte man diese unterwerfen, unterordnen? Und c) die Unterordnung kann, in der Sprache der Menschheit, nur das Sinnliche neben dem Uebersinnlichen, das Natürliche neben dem Göttlichen etc. treffen! — Und:

4) Wenn in dem neuen Princip keine Verwechselung der Vernunft, nachdem man sie von dem Verstande nicht blofs dem Grade nach unterschieden hatte, mit demselben sich einschlich; so findet sich offenbar ein Pleonastisches vor. Aber leicht kann solche Verwechselung ingeheim vorgehen, dem Gedanken zufolge: wie die Sinnlichkeit zur Vernunft, so verhält sich die Vernunft zu Gott (gilt dieses Verhältnifs?); und vermöge der Konsequenz, die bey einem wissenschaftlichen Princip ohne Zweifel wohl gültig ist, sinket die Vernunft in die Klasse des Bedingten herab, d. h.: sie verschwindet. Vertilgt ist dann die Würde des Menschen, aufgehoben jeder Prüfstein des wahrhaft oder angeblich Gottlichen; denn das sogenannte Göttliche ist dann für uns schlechthin ein Aeufseres, Fremdes. Dann waltet in Allem, was und wie es da von Aufsen kommt, der Zufall, der Trug oder Machtspruch: und der Schwärmerey, dem Mysticismus und dem Zerstörenden, was er mit sich bringt, ist zunächst das Thor geöffnet. Und wo findet sich dann eine Schutzwehr selbst gegen das „Pfaffenthum"? — S. 344, Note. —

Noch müssen wir die Bestimmung des sittlichen Grundsatzes, nach unserer Ansicht, zunächst an seinem Orte etwas näher ins Auge fassen.

Anmerk. 1. Herder („Sämmtl. Werke" B. 9, S. 181 bis 189, „Gesch. u. Philos.") spricht so treffend als kräftig und schön über das „Moralprincip des Brittischen

Philosophen Shatesburi." Offenbar ist auch hier die bessere und schönere Seite der Stoa hervorgehoben, verklärt in dem Lichte griechischer Bildung: so dringt das Καλον neben dem Αγαθον vor! Allein trotz dem Unterschiede in ästhetischer und wissenschaftlicher Hinsicht ist hier auch die Aehnlichkeit, ja die ursprüngliche Verwandtschaft des Kantischen Princips mit jenem von Sh. auffallend. Und was man bey Herder, nicht verkennend das Treffliche seiner Darstellung (zumal gegen den einseitigen Purismus und Formalismus so mancher Kantianer), besonders vermissen dürfte; diefs ist die Unterscheidung zwischen dem Gesetze und Satze der Sittlichkeit: §. 27. Wie mochte er sonst, auch nur polemisch, also sprechen: „Nehmet der Tugend diesen Reiz, den Stachel der Liebe; wie eine hölzerne Braut steht Euer Sittengesetz da, weder geliebt noch fähig geliebt zu werden. Unternähme die Hölzerne gar mit eisernem Arm Gehorsam zu fodern, so wird sie verlacht, gehafst, verachtet." Treffend gegen jene Vorstellung des „kategorischen Imperativs", wo neben oder nächst und mit der Achtung die Liebe keinen Platz finden darf, d. h. wo sich jene zu dieser nicht fortbilden soll! (§. 24) — S. 186 wird jedoch bemerkt: „alle sogenannte erste Grundsätze der Sittlichkeit sind Eins und Dasselbe", nämlich, dürfte man beysetzen, wenn einer wirklich Grundsatz der Sittlichkeit ist, wirklich jenen Gegensatz zwischen dem Höheren und Niederen (wie immer) ausspricht, also jenes, nicht dieses (wenn auch gesteigert), als Zweck des Menschen vorstellt oder wenigstens andeutet! „So wenig es mehrere Vernünfte im Menschengeschlecht giebt, so wenig sind mehrere höchste Principien der Sittlichkeit auch nur denkbar. Plato, Aristoteles, Demokrit und Zeno, unter den Neuern Clarke und Wollaston, Smith, Ferguson, Leibnitz und Spinoza (?) sagen im Grunde Eins und dasselbe; Jeder sagt es nach seiner Ansicht der Dinge und inneren Lebensweise. Dieser dunkler, jener klarer; bestimmter, unbestimmter, enger, weiter.

Wähle man sich eine Formel, und bringe die andern zu sich herüber; nur wende man auch die Formel an: denn das bloſse Setzen der Henne thuts nicht." Mag dieſs gelten gegen Solche, welche die Wissenschaft von der Wurzel des Lebens (§. 4) losreiſsen: aber dürfen wir darum die wissenschaftliche Moral mit der angewandten, praktischen, verwechseln oder auch nur vermischen? (§. 7.)

Anmerk. 2. In den „Götting. gelehrt. Anzeigen" 1813, Nro. 42 wird gesagt: „Darüber, daſs das sittlich Gute nicht durch ein Hingeben an die bloſsen Naturtriebe, und durch die Befriedigung dieser ihrer Foderungen, sondern aus einer Uebereinstimmung des menschlichen Handelns mit Idealen (!) der Vernunft über (?) den von der Eigenmacht abhängigen Gebrauch unserer geistigen und körperlichen Kräfte entspringe, ist man unter den Moralphilosophen so ziemlich einverstanden. Aber dieselben weichen in der Beantwortung der Frage: wie denn die Vernunft zu jenen Idealen komme, und woher sie den Stoff und die Form dazu nehme, sehr von einander ab. Manche finden nämlich bloſs in den mannigfaltigen angenehmen Gefühlen, deren unsere Natur fähig ist, den Stoff zu den Idealen für das Handeln, und denken sich einen so viel als möglich ununterbrochenen Fluſs von Genüssen, als die Vollendung des Zustandes, nach welchem die menschliche Natur streben soll. Andere dagegen setzen diese Vollendung in Aeuſserungen menschlicher Kräfte, welche auch ohne alle Beziehung auf einen damit verbundenen Genuſs, oder für sich selbst genommen, einen Werth haben. Von den letztern nehmen nun Einige an, daſs die Regel für dergleichen Aeuſserung völlig ausgebildet und fertig oder auf angeborne Art in der menschlichen Vernunft liege, und das sittlich gute Handeln durch Unterordnung der Bestrebungen unserer Natur unter diese Regel zu Stande komme; nach Andern aber soll die Vernunft, nachdem sie

sowohl die eigentliche Bestimmung jeder der Eigenmacht unterworfenen Kraft im Menschen, als auch den Einfluſs, worin die verschiedenen Kräfte unserer Natur durch ihre Wirksamkeit zu einander stehen, erkannt hat, Vorstellungen von einer vollendeten (?) Zusammenstimmung jener Kräfte in ihrer höchsten, naturgemäſsen Aeuſserung bilden, und solche als Muster für die menschliche Thätigkeit aufstellen. Dieser Parthey unter den Moralphilosophen ist auch der Verf. zugethan."

Aber wovon ist hier die Rede: vom Gesetz' oder vom Satz' (Grundsatz) der Sittlichkeit? Und welch ein Formalismus waltet hier ob! Nur so viel:

1) Die „Vernunft" — „hat erkannt." Man kennt diese Konkretion oder — scholastische Popularität: §. 3. vgl. mit §. 19. u. 20. A. 2. — Und

2) was in der menschlichen Ordnung, philosophisch betrachtet, das Letzte ist, wird hier als das Erste gesetzt: die „Erkenntniſs." Um so mehr

3) kann der Satz mit dem Gesetz verwechselt werden. Und

4) wenn jede Kraft der Eigenmacht, d. h. wohl: der Einen selbstthätigen Kraft, unterworfen ist; wem soll nun diese Kraft, d. i. der menschliche Wille oder das wollende Subjekt, sich unterwerfen? Oder ist dieser Wille das Höchste, der Gott? — Freylich

5) giebt es da eine „vollendete Zusammenstimmung" etc.: aber, wenn die Vollendung philosophisch oder metaphysisch, nicht bloſs pädagogisch, aufgefaſst wird; so kommt sie ja dem Menschen gar nicht zu! Und

6) wozu stimmen die Kräfte zusammen? welches ist der Zweck oder das Ziel? So findet sich hier eine Negation, eine Leerheit! — Allerdings

7) ist dabey gesagt: „in ihrer höchsten naturgemäſsen Aeuſserung." Allein a) nehmen wir das Wort Natur hiebey im formalen Sinne (§. 3.); so fällt jede Kraft auf ihre Natur zurück: und es fehlet der Einheitspunkt,

indessen zugleich nur Formales, überall kein Reales und zumal kein Höheres etc., zum Vorschein kommt. Wird hingegen das W. Natur in dem materialen etc. genommen: was gewinnen wir dann? Dann fällt der Formalismus oder Intellektualismus mit dem sogen. Eudämonismus *), d. h. mit dem Sensualismus in dieser Hinsisht, zusammen.

So führt jede Ansicht, die von der inneren Einheit des Moralischen und Religiösen (§. 8.) nicht ausgehet, nothwendig — entweder zu jener Lehre, welche die Menschheit und hiemit den Menschen vergöttert, oder zu jener, welche ihn mit den belebten Naturdingen in Eine Klasse setzt, und etwa noch als verständiges Thier — auszeichnet (*animal intellectuale*, nicht: *rationale!*). Wo die Konsequenz nicht so weit reichet: da ist die gedachte Einheit, wenigstens ingeheim, vorausgesetzt Aber für die Wissenschaft und mittelbar selbst für das Leben dürfte man nun, bey dem gegebenen Stande der Wissenschaft und der Bildung überhaupt, sehr wünschen, das vor Allem dieser Grundpunkt recht erfaſst werden möchte! — Und:

Anmerk. 3. Nach der Bemerkung des Recensenten von Jakobs's trefflicher Schrift „Rosaliens Nachlaſs" im Morgenblatt 1813 (Uebers. d. n. Lit.) — „verdanken wir der neuesten Philosophie, was man

*) Wenn uns die ευδαιμονια mit der Glückseligkeit Eins ist; so gilt, was von der „Glückseligkeitslehre" gesagt ward, auch von dem Eudämonismus. Man weiſs, wie schon Aristoteles jene von der bloſsen Lust unterschied, sie mit dem Höhern zusammenfaſste . . . Aber freylich, wo seine Theorie eintrat; da ging das Denken, das gesteigerte, als das Göttliche hervor: und so stieg das Intellektuelle selbst über das Moralische empor! Auch setzte A. über die „moralische Glückseligkeit" eine „reine geistige"! (M. vgl. Tennemann's „Geschichte der Philosophie", B. 3, S. 287 bis 289.) Wer kennt übrigens nicht den mächtigen Einfluſs des Aristoteles auf den wissenschaftlichen Gang der Philosophie im neueren Europa? —

auch sonst von ihr denken möge, wenigstens so viel, *daſs man wieder ungescheut von Gott reden darf*" u. dgl. Allerdings ein schöner Gewinn, und merkwürdig genug bey einem Rückblicke auf diesen Gang der Bildung im deutschen Vaterlande! — M. vgl. §. 5. A 2.! — Aber was oder wo ist denn diese neueste Philosophie? a) So manches einzelne Schöne soll nicht verkannt werden; und b) was vermöge der Rückwirkung gegen die Aufklärerey und die Einseitigkeit des besagten Kriticismus etc. eintrat, its Gabe der Vorsehung. Allein

1) was ist denn „Gott" auf der spekulativ-physikalischen Seite des neuen „Systems"? — S. 219, Note. — Oder: wie ist noch eine Religionswissenschaft möglich, wenn der sittliche Gesichtspunkt, wie ohne diesen das Ideal vom Idol nicht unterscheidbar ist, schlechthin verworfen wird? Und

2) begünstigt die ästhetische oder poetische Seite der neuen Schule, so wie selbige zugleich — wenn auch vornehmlich durch Andere — entstand, nicht das entgegengesetzte Extrem, den Mysticismus, welcher da wahrlich als Lehre nicht obsiegen darf, trotz seinem Wahren und Wohlthätigen in anderer Hinsicht?

Ja, es ist schön und einer Auszeichnung werth, wie ein Zeichen besserer Zeit, daſs neuerlich die „Religion" im Gebiete der Philosophie sich erhob. Allein nimmermehr soll uns das eine Extrem dem anderen in die Arme werfen!

§. 31.

Wozu das sittliche Princip eigentlich bestimmt sey. — Wahrer Grundsatz und gute Grundsätze: wie darin die Ansicht mit der Absicht zusammentreffe. — Uebergang zum 2t. Theile.

Wer das sittliche Princip nur oder zuerst als Princip, d. i. logisch oder als logisches, auffaſst: der fodert natürlich, daſs selbiges an die Spitze der Ethik gestellt, und alles Andere davon abgeleitet werde. Denn so erscheint es ihm als „oberster Satz". Aber ein Solcher hat nicht ergründet, wie

1) auch der Moralphilosoph von der Idee ausgehe: §. 7., und

2) wie viele Untersuchungen vorhergehen müssen, damit das Enstehen der sittlichen Erkenntnifs, als der 2t. Hervorbringung des Subjekts, begreiflich sey. Ja ein Solcher begreift nicht, wie

3) irgend eine Formel dieser Art, z. B. „Handle vernünftig!“, so Vieles, was erst bekannt und folglich untersucht seyn mufs, voraussetzt: was heifst denn vernünftig? was heist handeln? woher die Kraft dazu? U. s. w.

Spricht man aber von abgeleiteten Sätzen; so betreffen diese nur die Anwendung auf den sinnlichen Stoff, damit das Reine über dem Empirischen nicht aus dem Auge verloren, sondern auch bey jedem Besondern, Einzelnen, etc. festgehalten werde. Das Moralprincip als solches, d. i. als moralischer Satz, spricht zuerst blofs den übersinnlichen Charakter des Sittlichen aus, im Gegesatze mit jeder Ansicht und Behauptung, wodurch selbiger aufgehoben wird. So hat dasselbe keine praktische Richtung (Tendenz), d. h. es gehört der wissenschaftlichen, nicht der praktischen, Moral zu, trotz den Formeln: „Handle“ etc., huldige dem absolut Höheren! u. s. w. Denn hier ist der sittliche Satz nur Ausdruck des sittlichen Gesetzes: diesem gehört jene Sprache, jene Aufforderung an; und solche ergeht ja an den Menschen, wie er zum Handeln bestimmt ist: sie gehört also eigentlich dem Leben an, während der gedachte Satz, auf Erkenntnifs der Wahrheit als solche (obwohl in Ansehung des Sittlichen) ausgehend, zunächst blofs in der Wissenschaft vorkommt.

Schreibt man jene Sprache dem Moralprincip als solchem zu: dann wird um so leichter die wissenschaftliche Moral mit der praktischen vermischt und verwechselt. (§. 7.) Und leicht enstehet dann, indem

zugleich die Wissenschaft als Produkt der denkenden Menschheit hervorgehoben wird, ein noch schlimmerer Mifsgriff:

1) man stellte das Moralprincip so vor, als könnte und müfste es die Stelle des Gewissens selbst vertreten, wie nämlich letzteres mit dem Moralgesetze, in dieser Hinsicht, zusammenfällt: §. 18. Wenigstens bey den Denkendern, Gebildetern, sollte der Satz etc. dergestalt wirken, als ob nun ein Solcher das Gesetz erst machen, für jeden besondern Fall sich dassesbe erst bilden müfste! So ward z. B. in der Kantischen Periode, jenes Idealische: „Liebe Gott!“ etc. dem „Volk“ überlassen; denn für den Gebildeten galt, wenn er handeln sollte, das Gesetz: „Handle nach einer Maxime, von der du wollen kannst, dafs sie in einem Reiche vernünftiger Wesen Gesetz werde!“ Diesem sollte er (schlechthin oder allein) folgen, dieses auf jeden vorkommenden Fall anwenden u. s. w. Also schwand jene innere, höhere Macht aus dem Auge! Man hatte vergessen oder nicht ergründet, dafs und wie a) das Gewissen fortdauere, b) keine menschliche Hervorbringung dasselbe ersetzen könne, und c) der Satz etc., wenn er gültig ist, darauf ruhe, aber d) nicht unmittelbar: §. 27. — Und:

2) man stellte das Moralprincip so vor, als könnte und müfste selbiges die Stelle der sittlichen Triebfeder selbst vertreten, wie nämlich diese nicht zuerst als ein Menschliches oder blofs Menschliches erfafst werden darf: §. 21. Da sollte sich der Mensch eine „Vorstellung“ machen: und dieser Vorst. wurde nun die Kraft beygelegt, ihn zu bewegen, zu beleben, zu bestimmen. Gegen diesen sogen. „praktischen Intellektualismus“ ist es wohl gültig, jenes strafende Wort von Claudius: „Fufssalbe, Mann von Synope!“ —

Selbst die sogen. „Vorstellung des Moralgesetzes" ging von dem Moralprincip aus, wie dieses den Ort des Gewissens eingenommen hatte. Nicht einmal das Gefühl konnte neben oder vor solcher Macht des Denkens Platz finden: höchstens durfte sich dasselbe an die Vorstellung anschliefsen. — Wohl kommen bey Kant, selbst in dieser Hinsicht, Funken des Tieferen vor. Allein wer darf läugnen, dafs auch bey ihm der Freyheitsbegriff einseitig (stoisch, wenn gleich modificirt) vordrang? Und wer kann übersehen, wie auch in Kants Darstellungen, besonders aber in seiner Schule, der Intellektualismus, welcher, ausgegangen vom Aristoteles, in der Leibnitzisch - Wolfischen Schule vornehmlich ausgebildet ward, noch immer mächtig nachklang oder nachwirkte, trotz dem Besseren, was auch, zumal vergleichungsweise, sich einfand? Wie im Menschen (als Gliede der Menschh.) das Absolute zuerst, ja (wenn gleich nur in der Ethik) schlechthin erblickt wurde; so fiel nun der Gesetzgebende mit dem Handelnden in Eins zusammen, um so mehr, da man das menschliche Subjekt vom Gliede d. M. nicht besimmt unterschieden hatte. Und im Gesetzgebenden trat nun der „Vorstellende", also der Denkende, auf: der Satz wurde mit dem Gesetze vermischt, verwechselt *), indem das Subjekt in der logischen Bedeutung (§. 21. A. 2.) vordrang; und selbst die „Form" in jenem tieferen Sinne (§. 25.) entschwand. Ja wenigstens so weit drängte selbst der Formalismus, welcher = d. Intellektualismus im Systeme jener Deutschen geherrscht hatte, sich wiederum vor. Daher so manches theoretische Spiel mit „praktischen Begriffen" in der Schule des Kantianismus! —

*) Man sehe z. B. Pörschke's „Einleit. in die Moral S. 93 u. w., oder Schmid's Moralphilosophie" S. 412 u. w. (unbeschadet jedem Bessern!).

„Gutes und Böses“ fallen als solche in die Sphäre des Lebens: zu dem ersten, wie es da idealisch erfaſst ist, fodert das Gewissen auf, indem es vor dem anderen warnet, es verbietet u. s. w.

Ist aber von dem Wahren und Irrigen (Wahrheit und Irrthum) in Ansehung des Guten etc. die Rede; dann tritt die Wissenschaft und hiemit das Moralprincip ein. Und nicht allein dem Sensualismus, sondern auch dem Skepticismus, wie zumal dieser im Gebiete der Moral mit ästhetischen Floskeln spielen kann, tritt dasselbe entgegen. Dieser Skepticismus ging neuerlich mit der Miene des Genialischen auf deutschem Boden, von mehr als Einer Seite, hervor, aufhebend die Allgemeingültigkeit des sittlichen Gesetzes der Menschheit, reiſsend dieses höhere Band zwischen Menschen und Menschen, vertilgend den Maſsstab der sittlichen Beurtheilung, der Zurechnung, der Achtung, der Würde ..., als ständen nicht

a) alle Menschen unter Einem Gesetze, und als könnte nicht

b) über die Handlungen, so wie selbige als Gegenstände der Beobachtung vorkommen, mit apodiktischer Gewiſsheit der Satz auftreten: diese Handlung ist schlecht, wenn ihr die böse Absicht zum Grunde lag, jene ist gut, schön, wenn und weil ihr die gute etc.; ja als ob

c) die Absicht selber nicht mit zureichender Gewiſsheit erkennbar, oder — das Laster von der Tugend schlechterdings nicht, im Kreise der Erscheinungen, unterscheidbar wäre!

Nein, wer das Sittengesetz eine „hölzerne Göttin“ schelten kann; der hat den eigentlichen Standpunkt der Menschheit nicht erfaſst. Und wer nicht bloſs gegen eine gewisse Moralistik, sondern schlechthin von „steinernen Gesetetzestafeln“ spricht: der sehe

zu, ob er nicht Thierheit oder Despotie an die Stelle der Menschheit setze? Freylich kann auch der Hochmuth, der Stolz, welcher nichts (kein) Höheres duldet, sich dergestallt aussprechen. Stellt man aber das „Gesetz" oder diese „Tafeln" mit dem „Verstande", und die „Gesetzgebung" mit der „Wissenschaft", den „Begriffen" als solchen etc. zusammen: dann hat die besagte Verwechselung des Gesetzes mit dem Satze ihren Kulminationspunkt erreicht. Jedoch die wissenschaftliche Verirrung greift, meines Erachtens, noch weiter, wenn der Verstand oder Begriff, mit dem man so eben die sittliche Gesetzgebung zusammenstellte, von der „Idee und ihrem „Wesen" losgerissen wird. So ergründet, so erkennt man nicht, daſs

1) der bloſse Begriff überall Nichts vom Sittlichen weiſs: daſs

2) schlechthin ohne Begriff überall kein Wort ist; daſs aber

3) im Gebiete des Uebersinnlichen und mithin des Sittlichen das eigentliche Wort — der Schall, welcher bedeutend, nicht „leer" ist — eben durch Verbindung des Begriffs mit der Idee enstehet; daſs

4) eben die Idee stets, während der Begriff unterscheidend und insofern negativ auftritt, in des Geistes Tiefe auf das Absolute positiv weist; und daſs

5) das Licht der Vernunft erst im Fortgange, besonders in der Anwendung auf die wichtigsten Gegenstände der Menschheit, sich entwickle, und nur so, aber wahrhaft, die Erkenntniſs des Uebersinnlichen, die weitere, völligere u. s. f., sich einfinde: §. 6 u. w.

Eine Theorie, welche diese Grundansicht, ja diese Grundpunkte in Ansehung des Höchsten, nicht erfasset, sondern die Erkenntniſs auf das Gebiet des Verstandes und der Natur einschränket: eine solche Theorie hebt vermöge der Konsequenz das „Sittliche" auf, welches sie eben, folgend dem Sprachgebrauche

oder — blofs wörtlich gesetzt hat. Kein Wunder, wenn sie dann dem blofsen Gefühle, oder ästhetischen Machtsprüchen sich hingiebt, und die baare Gesetzlosigkeit, so wie die baare Unwissenheit in Sachen des Höchsten, aufstellet, wie viel Schönes und Besseres auch sonst dabey sich einfinde. — Aber wie verführerisch kann auch diese Theorie der Selbstsucht, dem Stolze, der Wollust u. s. f. zusagen! —

Ist einmal das Gesetz mit dem Satze etc. auf solche Weise verwechselt; dann wendet man um so leichter auf das reine, sittliche Gesetz an, was nur von irgend einem positiven, das man etwa „Vorschrift“ nennt, gelten mag. Von letzterem nur kann z. B. gesagt werden: „der Mensch heiligt das Gesetz, nicht dieses jenen!“ So wie nun der „weise, der grofse oder königliche Mensch“ nicht blofs über ein solches Gesetz, sofern darin eine Beschränktheit oder gar ein Ungültiges obwaltet, sondern über das Moralgesetz selbst erhoben wird: so tritt die Gesetzlosigkeit ein; denn dieses Gesetz ist das Eine, welches überall keine Ausnahme, „Exception“ oder „Dispensation“, verstattet.

Was den Mifsgriff begünstigte, ja die Verirrung nicht wenig beförderte, ist die gedachte Vermischung des Aesthetischen mit dem Ethischen *): „Gleichwie das Genie seine Produktionen nicht eben nach der Regel bildet; sondern durch selbige die Regel Anderm giebt: so handelt auch ein grofser, königlicher Mensch, d. h. irgend ein Ausgezeichneter, nicht nach der gemeinen Sittenregel; sondern durch

*) Achtung jedem Verdienste Jacobi's! Aber es ist unläugbar, dafs seine philosophischen Romane zu dieser Vermischung beygetragen, so wie er unstreitig auch die schönere oder bessere Seite der gedachten neuen Schule — vielleicht mehr als irgend ein Anderer — vorbereitet hat.

seine Handlungen giebt er Andern die Regel, — ein Muster, zu dem sie hinaufstaunen, und, so weit sie können, sich erschwingen mögen." U. dgl. Nun mag ein Ausgezeichneter dieser Art über das Gesetz der Sittlichkeit in jeder Gestalt, über alle Gesetze der Gerechtigkeit, der Menschlichkeit, Wahrhaftigkeit, Keuschheit etc. weggleiten oder wegtreten: er stehet, zufolge dieser Theorie, da als „Heros der Menschheit", als ein Musterbild, zu dem jeder Andere, billigend und bewundernd, sein Auge emporrichten (?) soll! Aber wie ganz anders entscheidet der Genius der Menschheit als Geist der Geschichte, wie verschwindet jedes Blendwerk dieser Art vor ihrem Richterstuhle!! —

Selbst bey dem genialischen Schriftsteller, den jeder würdige Deutsche mit Innigkeit hochschätzt, ist mir folgende Stelle aufgestofsen: „Es giebt eben sowohl sittliche Geniezüge, die darum nicht in Regeln und von Regeln zu fassen, also nicht voraus zu bestimmen sind, — als ästhetische; beyde indefs ändern allein die Welt, und wehren der fortlaufenden Verflachung. Was grofse Menschen in der Begeisterung thun, worin ihnen ihr (?) ganzes Wesen, die höhere (!) Menschheit neu erhöht und verklärt, sich spiegelt, so wie dem tiefer gestellten Menschen in seiner Begeisterung (!) seine dunkele Menschheit (?) erglänzt, — das ist Recht und Regel für sie und ihre Nebenfürsten, aber nicht für ihre Unterthanen; daher kommt ihre scheinbare (?) Regelmäfsigkeit für die Tiefe (!). Die Sonnen (!) stehen und ziehen überall am Himmel, aber die Wandel-Erden sind auf ihren Thierkreis (??) eingeschränkt, und an Eine Sonne gebunden. Es mufs, setzt' ich hinzu, etwas Höheres zu suchen geben, als blofs Recht, d. h. nicht Unrecht thun, worauf doch die folgerechte Sittenlehre sich eingränzt

(??); aber diefs Höhere ist in einer Unendlichkeit von Reizen so wenig durch das Sitten-Lineal auszumessen oder gerad zu richten, als die raphaälischen und die lebendigen Figuren durch mathematische." Wohl ist, denke ich, das Letztere treffend gegen eine sogenannte Moral, welche das Höhere, was nicht des Menschen Werk ist, und dann in ihm, dem Handelnden, den Geist oder das Leben in jenem tieferen Sinne nicht voraussetzt, sondern unmittelbar in das Aeufsere eingreifend, nach ihrer Norm Alles zu modeln und kasuistisch zu bestimmen strebt. Allein erfassen wir den Sinn, welchen die Worte, da im Ganzen, zumal bey solcher Kraft und Entschiedenheit, darbieten: wie willkommen scheint dann eine solche Darstellung der Sache dem feineren Empirismus und der spielenden Starkgeisterey im Gebiete der Ethik! Ja, wie bestände wohl, wenn diese Ansicht gültig wäre, das Eine allumfassende Band der Menschheit, die Eine höhere Anlage, diese gemeinschaftliche Würde und Bestimmung (§. 16.), und die, eben daher objektiv begründete, Unterscheidbarkeit des Guten und Bösen, des Rechten und Unrechten, des Edeln und Unedeln, . . .? — Da gäbe es denn für die sogen. moralischen Genie's (§. 15.) eine ganz eigene Moral, oder — gar keine! Und der Spekticismus könnte wohl gar die Frage aufwerfen: ob nicht, was uns gut, schön, edel, mit Einem Worte Tugend heifst, in den Augen höherer Geister (und zumal der Gottheit!) etwas ganz Anderes seyn möchte?" Jedoch, diese Worte sind nicht von demselben Schriftsteller: und wie schön, wie rein erglänzt der sittliche Geist in seiner späteren Schrift „Dämmerungen für Deutschland"! —

Nach dem Gesagten steht das „wahre Moralprincip" dem „falschen" in jeder Gestalt entgegen. Und so hat dasselbe zugleich, wie alle Philosophie als

Wissenschaft, eine Beziehung auf das Leben, aber als Princinp nur eine negative: es gewähret eine Schutzwehr oder einen Leitstern gegen jedes Blendwerk, welches die Sinnlichkeit auf Kosten der Vernunft begünstigen möchte. (§. 13.) Insoweit ist dann jede Formel, wenn nur jener Gegensatz des Höhern mit dem Niedern (§. 28.) ausgesprochen wird, gültig und geschikt, nämlich mehr oder weniger! Also

1) das Positve im Kreise des Lebens ist immerhin der gedachte, praktische Blick: die Aufmerksamkeit oder Achtsamkeit auf die innere Stimme, den innern Gesetzgeber, Richter ...; und

2) nur da, wo ein falsches Princip in diesen Kreis täuschend, verleitend, verführend ... eintreten möchte, geht das wahre Moralprincip in selbigen ein, jenem kräftig begegnend: so schön als nothwendig schliefst dann der negative Pol an den positiven sich an! —

Wie aber mit dem sittlichen Grundsatze, also mit dem Grundbegriffe der Moralität, das sittliche Nachdenken verknüpft ist: so hat derselbe noch eine besondere und nähere Beziehung auf das Leben. Dieses Nachdenken geht vom Gewissen aus, obwohl nur mittelbar, d. i. vermittelst der sittlichen Triebfeder. Denn wo der Wille nicht bereits sittlich gestimmt ist, da findet sich dasselbe keineswegs ein: der Verstand wird ja immer gebraucht. und dessen Gebrauch, dessen Anwendung ist gut oder böse, je nachdem der Wille, die Eine selbstthätige Kraft, beschaffen ist. (§. 19.) Also nimmermehr kann ohne die moralische Richtung des letztern die Anwendung des erstern auf das Moralische eintreten! — Wie nun das sittliche Nachdenken vom Gewissen (§. 18.) ausgeht: so gehet es auf dasselbe zurück, so verstärkt es, an dasselbe sich anschliefsend, die sittliche Trieb-

feder. Und hier ist es, wo die Ansicht mit der Absicht zusammentritt. Denn Leben und Wissenschaft wurden ja nur unterschieden, nicht getrennt. Daher nächst dem „wahren Grundsatz“ etc. „die guten Grundsätze“: offenbar begegnen sich in diesen das Leben und die Wissenschaft. Und wir sehen, wie letztere, so betrachtet, vom inneren Leben ausgeht, und auf das äufsere einwirkt. (§. 4.)

Eben „die guten Grundsätze“ haben zugleich eine Beziehung auf das Aeufsere, auf die sinnlichen Gegenstände, welche da zu behandeln oder sittlich zu bearbeiten sind. Hier nun geht der Verstand, da und sofern ohne denselben überall kein Begriff möglich ist, zugleich als Werkzeug der Vernunft hervor. Denn in der Wissenschaft als solcher etc. kann er füglich nur Organ der Vern. genannt werden. Und vorausgesetzt, was die Pädagogik an ihrem Orte aufweiset; so begegnet uns nun der Mensch, wie ihm nach dem Gange der höheren Bildung, soll er anders zweckmäfsig in das Aeufsere eingreifen, der Grundbegriff der Sittlichkeit (mehr oder weniger ausgebildet) und die entsprechende Kenntnifs von dem Verhältnisse des Innern zum Aeufsern nicht fehlen darf. Der sittliche Grundsatz führet uns also, nach solcher Ansicht von seinem Wesen und seiner Bestimmung, natürlich zu dem zweyten Theile unserer Darstellung.

Ende des ersten Theils.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Salat, Jakob, 1766-1851

Darstellung der Moralphilosophie mit besonderer Hinsicht auf den Gang der höheren Bildung

Bd.: 1

Landshut 1813

Ph.pr. 1048 c-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10041747-8